

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

**ГЛАСНИК**  
**ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА**  
XXXVI — XXXVII

БЕОГРАД  
1988.

ГЛ. БИ САНУ XXXVI — XXXVII, Београд 1988, 9 — 215.

1954 — 1955

THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE  
ETNOGRAFSKI INSTITUT  
ETNOGRAFSKI INSTITUT

# ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXXVI — XXXVII

Editor in Chief  
DRAGAN VUKOBRAĆ

Secretary  
MIRKO VUKOBRAĆ

Editorial Board

DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ, DRAGAN VUKOBRAĆ

Approved at the meeting of the Editorial Board on September 20, 1954

1954 — 1955



UDC 39 (05)

YU ISSN 0350 — 0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

# BULLETIN

## OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

XXXVI — XXXVII

Editor in chief:

DUSAN BANDIĆ

Secretary:

MIROSLAVA MALESEVIĆ

Editorial Board:

DUSAN BANDIĆ, MILJANA RADOVANOVIĆ, MILKA JOVANOVIĆ, DESANKA NIKOLIĆ,  
MIROSLAVA MALESEVIĆ

Accepted at the meeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts'  
Social Sciences Department on september 5<sup>th</sup>, 1988.

BELGRADE 1988.

**СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ**

**Г Л А С Н И К  
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА**

**XXXVI — XXXVII**

**Уредник:**

**ДУШАН БАНДИЋ**

**Секретар:**

**МИРОСЛАВА МАЛЕШЕВИЋ**

**Редакциони одбор:**

**ДУШАН БАНДИЋ, МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, МИЛКА ЈОВАНОВИЋ, ДЕСАНКА НИКОЛИЋ,  
МИРОСЛАВА МАЛЕШЕВИЋ**

**Примљено на Седници Одељења друштвених наука Српске академије  
наука и уметности, одржаној 5. септембра 1988.**

**БЕОГРАД  
1988.**

Издавач:

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михајлова 35/III, Београд, Тел. 636-804.

Лектор:

ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Превод резимеа:

ПАВЛЕ ПЕРЕНЧЕВИЋ

Штампа:

ГИРО „ПРОСВЕТА“, Пожаревац  
Драже Марковића 25

Тираж:

600 примерака

Штампано уз учешће средстава РЗН Србије

Издања Етнографског института ослобођена су плаћања пореза на промет

## С А Д Р Ж А Н И Е

## РАСПРАВЕ

(Оригинални научни радови)

Душан БАНДИЋ, Комуникацијски концепт религије	—	—	—	—	9
Добрила БРАТИЋ, Ко су ноћнице и где могу преданити	—	—	—	—	27
Јасминка РАНЧИЋ, Митологема о Ђаволовом ученику и Ђаволу шерту у народним бајкама и приповеткама	—	—	—	—	37
Мирослава МАЛЕШЕВИЋ, Осми март — од утопије до демагогије	—	—	—	—	53
Марко Стојановић, Мирослав Илић — мит о народњачкој звезди	—	—	—	—	81
Зорица ИВАНОВИЋ, Један образац сродничког понашања у урбаној средини	—	—	—	—	95

## ЧЛАНЦИ

(Претходна саопштења)

Peter SALNER, Структура словачке породице у другој половини XX века	— — — — — — — — — —	105
Peter SLAVKOVSKÝ, Ратарска породица у словачкој као производно-економска група	— — — — — — — — — —	113
Ласта БАПОВИЋ, Честице космогонијског мита	— — — — — — — — — —	123
Александар БОШКОВИЋ, Мит о рођењу Уинала	— — — — — — — — — —	131

(Прегледни чланци)

Невена БУРЧИЋ, Религијски концепт смрти и неке могућности ње- говог тумачења	— — — — — — — — — —	139
Dušan RATICA, Социјализација појединца као етнографски проблем		155

(Стручни чланак)

Бојана СТАМАТОВИЋ, Култура становања у стамбеној колонији хемијске индустрије „Зорка“ — Шабац у периоду од 1937. до 1984. године — — — — — — — — — — 163

## ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Весна ВУЧИНИЋ, Joel M. HALPERN — Barbara KERESKY—HAL-	
PERN, A Serbian Village in Historical Perspective — — —	169
Дубравка УЈЕС, Massimo PALLOTINO, Etruscologia — — —	173
Александар БОШКОВИЋ, Miguel RIVERA DORADO, La religión Maya	177
Јованка СЕЧАНСКИ, Pino BOSI, Who is Affraid of the Ethnic Wolf	180
Младена ПРЕЛИЋ, Folklor és tradición — — — — —	183
Мирјана ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, Dunja RIHTMAN—AUGUSTIN, Etno-	
logija naše svakodnevice — — — — —	185
Невена БУРЧИЋ, Александар БОШКОВИЋ, Религиозни свет Маја	188
Милутинка РАДОЈКОВИЋ, Поткултуре бр. 3 — — — — —	191

## IN MEMORIAM

Миљана РАДОВАНОВИЋ, Оливера МЛАДЕНОВИЋ (1914—1988)	—	197
Милка ЈОВАНОВИЋ, Професор Војислав С. РАДОВАНОВИЋ (1957—1987)	— — — — — — — — — —	203

## ХРОНИКА

Слободан НАУМОВИЋ, Симпозијум о визуелној антропологији на XII ICAES-у, Загреб 24—31. јули 1988.	—	—	—	—	—	209
Маја МАРШИЋЕВИЋ, Феминизам на Уи нивоу	—	—	—	—	—	215



## CONTENTS

## TREATISES

(Original scientific papers)

Dušan BANDIĆ, A Communicational Concept of Religion	— — —	9
Dobriša BRATIĆ, Who »Noćnice« are and Where They Can Spend a Day		27
Jasminka RANČIĆ, The Mythologeme of the Devil's Disciple and the Devil's Apprentice in Folk Fairytales and Stories	— — —	37
Miroslava MALEŠEVIĆ, Women's Day — from Utopia to Demagoguery		53
Marko STOJANOVIĆ, Miroslav Ilić — a Myth of a Folk-Music Star		81
Zorica IVANOVIĆ, A Pattern of Kinship Behavior in Urban Environment	— — — — — — — — — —	95

## ARTICLES

(Preliminary Reports)

Peter SALNER, The Structure of the Slovakian Family in the Second Half of the Twentieth Century	—	—	—	—	—	105
Peter SLAVKOVSKÝ, The Farming Family in Slovakia as a Production — Economic Group	—	—	—	—	—	113
Lasta ĐAPOVIĆ, Particles of a Cosmogonic Myth	—	—	—	—	—	123
Aleksandar BOŠKOVIC, Myth of the Birth of the Uinal	—	—	—	—	—	131

(Review Articles)

Nevena ČURČIĆ, The Religions Concept of Death and Some of its Possible Interpretations	— — — — — — — — — —	139
Dušan RATICA, The Socialization of the individual As a Ethnographic Problem	— — — — — — — — — —	155

(Professional papers)

Bojana STAMATOVIĆ, Dwelling Culture in the Colony of the CHI  
»Zorka« — Šabac in the period from 1937. Till 1984. — — — 163

## SURVEYS AND REVIEWS

Vesna VUČINIC, Joel M. Halpern — Barbara Kerewsky—Halpern, A Serbian Village in Historical Perspective	— — — — —	169
Dubravka UJES, Massimo Pallotino, Etruscologia	— — — — —	173
Aleksandar BOŠKOVIĆ, Miguel Rivera Dorado, La religion Maya	— — — — —	177
Jovanka SEČANSKI, Pino Bosi, Who is Afraid of the Ethnic Wolf	— — — — —	180
Mladena PRELIĆ, Folklór és tradíció	— — — — —	183
Mirjana PROŠIĆ—DVORNIĆ, Dunja Rihtman—Auguštin, Ethnology of our every-day Life	— — — — —	185
Nevena ČURČIĆ, Aleksandar Bošković, The Religionr Maya World	— — — — —	188
Milutinka RADOJKOVIĆ, »Potkulture« No 3	— — — — —	191

## IN MEMORIAM

Miljana RADOVANOVIĆ, Olivera Mladenović (1914—1988)	—	—	—	197
Milka JOVANOVIĆ, Professor Vojislav S. Radovanović (1957—1987)	—			203

## CHRONICLE

Slobodan NAUMOVIC, Symposium on Visual Anthropology at the XII ICAES, Zagreb, July 24—31 <sup>th</sup> 1988. — — — — — — — — —	209
Maja MARŠIĆEVIĆ, Feminism on the Yu — level — — — — —	215

# CONTENTS

## TREATISES

1	Deleuze, Gilles. A Genealogical Concept of Religion
2	Deleuze, Gilles. Who's Who? and Where's Where? Can We Speak of a Religion?
3	Deleuze, Gilles. The Mythology of the Devil: Dialectic and the Devil's Apparition in Folk Religion and Science
4	Deleuze, Gilles. Women's Day — from Religion to Revolution
5	Deleuze, Gilles. A Pattern of Kinship Behavior in Urban Haiti

## ARTICLES

6	Peter SAILER. The Structure of the Shoshone Family in the Shoshone
7	Hall of the Twentieth Century
8	Peter SLAVOVSKY. The Family in Shoshone as a Problem
9	tion — Economic Change
10	Lana BAYOVIC. Particles of a Cosmological World
11	Alexander BOSKOVIC. Myth of the Birth of the World

## Reviews

12	Neven CURCIC. The Religious Concept of Death and Mourning in the
13	Religious Community
14	Neven CURCIC. The Socialization of the Individual as a Religious
15	Problem

## Professional papers

16	Bogdan STAMATOVIĆ. Dialectic Culture in the Balkans: The Case of
17	Yugoslavia — 1945-1981

## SURVEYS AND REVIEWS

18	Vesna VUCINIC. Joel M. Halpern — Barbara Kertesz — Halpern A
19	Reviewing Village in Historical Perspective
20	Deleuze, Gilles. Making Religion: Psychology
21	Alexander BOSKOVIC. Ancient Religion: The Myth of the
22	Yugoslav Secession: The Role of the Ethnic World
23	Milica PROČIĆ. Religion as Ideology
24	Milica PROČIĆ. Danja Ribnikar — Augustin, Ethnology of
25	our contemporary life
26	Neven CURCIC. Alexander Boskovic: The Religious World
27	Milica RADONOVIC. "Religion" No. 3

## IN MEMORIAM

28	Milica RADONOVIC. Oliver Mladetovic (1914-1980)
29	Milica RADONOVIC. Professor Vojislav S. Radonovic (1927-1980)

## CHRONICLE

30	Stefan RADONOVIC. Symposium on Visual Anthropology at the XII
31	ICASS, Zagreb, July 24-31, 1981
32	Milica RADONOVIC. Feminism on the YU level

Оригинални научни рад  
UDC 291

Душан Бандић  
Филозофски факултет, Београд

## КОМУНИКАЦИЈСКИ КОНЦЕПТ РЕЛИГИЈЕ

Истраживања религије у савременој антропологији заснивају се великим делом на примени комуникацијске или семиолошке анализе. Током последњих неколико деценија развита оваквих истраживања био је интензиван али и једностран. Евидентно је, на име, да напредак методологије није био праћен одговарајућим напретком на подручју теорије. Колико ми је познато, још увек не достаје један теоријски концепт религије који би могао да послужи као адекватан појмовни и хипотетички оквир за комуникацијско, односно семиолошко тумачење религијских феномена. Разрада таквог концепта важан је задатак који се поставља пред данашње а постављаће се, по свој прилици, и пред будуће истраживаче ове проблематике. Покушаћу овде да укажем на један од могућих путева ка његовом решавању.

### 2

Приступајући задатку, који сам себи поставио, мораћу пре свега да дефинишем предмет свог разматрања. Мораћу, другим речима, да одговорим на питање: шта је религија? Као користан путоказ у трагању за одговором послужиће ми дефиниција коју је формулисао познати француски теоретичар Емил Диркем<sup>1</sup>, а коју су делимично прихватили и развили неки од најистакнутијих представника савремене антропологије (на пример, Едмунд Лич<sup>2</sup>) и историје религије (на пример, Мирче Елиаде<sup>3</sup>). Одребења Диркема и његових следбеника нећу се придржавати дословно а служићу се, према потреби, и другачијом терминологијом.

У сажетом прилогу какав је овај могуће је дати само елементарну, односно карактеристичну дефиницију религије. Такав тип дефиниције састоји се из два поступка — из одредбе најближег рода и одредбе специфичне разлике (*Definitio fiat per genus*

1. Е. ДИРКЕМ, Елементарни облици религијског живота, Београд 1982, 23—44.
2. Е. ЛИЧ, Култура и комуникација, Београд 1983, 122 и даље.
3. М. ЕЛИАДЕ, Свето и профано, Врњачка Бања, с. а., 7—10.



proximum et differentiam specificam)<sup>4</sup>. Прво се, значи, мора одредити најближи род или најближа класа појава којој дефиниендум припада. Међутим, када је религија у питању, то није ни најмање једноставно. Тешкоћа је у томе што је реч о изузетно сложенем феномену, који је сачињен од разнородних елемената — представа, митова, ритуала, забрана, етичких принципа — и који, самим тим, истовремено припада различитим родовима.

Диркем је сматрао да тешкоће те врсте ипак нису непремостиве, јер је религију могућно представити и у сасвим редуктованом, поједностављеном облику. Показао је, наиме, да се сви набројани, наизглед разнородни религијски елементи могу свести на две основне категорије, међу којима постоји иста она дистинкција која раздваја мисао човека од његовог делања. У првом случају реч је о религијским веровањима, у другом случају о религијским обредима<sup>5</sup>.

Ове две категорије по Диркему су обавезне, али не и подједнако битне конституенте појма религије. Да би се то схватило, довољно је замислити како би нам изгледао неки религијски акт без увида у религијска веровања којима је инспирисан. Шта би нам, на пример, значила једна молитва или жртва кад не бисмо знали коме је намењена, какви су јој циљеви, како се замишља њено деловање? Видели бисмо, без сумње, само поступке оведене на њихову форму. У начелу посматрано, они то и јесу — посебна форма у којој су опредељена одговарајућа веровања, представе, идеје.

Из напред реченог произлази следећи закључак: ако су обреди за нас само опредељена веровања, онда нам она остају као једина категорија на којој је могуће засновати елементарну, почетну дефиницију религије. Релевантно је, дакле, третирати религију као скуп веровања. На тај начин ми смо је сврстали у оне сегменте културе који превасходно служе човеку да изгради и изрази своје погледе на свет. Сврстали смо је, другим речима, у класу културних феномена која се понекад назива духовном културом, класу којој припадају наука, филозофија, уметност итд.

Прихватањем ове констатације учињен је, свакако, само први корак ка потпуном одређењу појма религије. Подсетимо се да елементарна, односно карактеристична дефиниција не подразумева само навођење најближег рода коме припада дефинисана појава, већ и утврђивање њене специфичности у односу на остале појаве тог рода. Није, значи, довољно ставити религију у исти кош са науком или, рецимо, филозофијом. Потребно је навести и у чему се она од њих разликује.

Те разлике су, нема сумње, многоструке. Овде ћу се, међутим, задржати само на оној, којој напред поменути испраживачи придају посебан значај. Они су стали на становиште да је религија особена пре свега по томе што се темељи на једном у основи ду-

4. Видети: Б. ШЕШИЋ, Општа методологија, Београд 1971, 133; В. ПАВИЋЕВИЋ, Социологија религије са елементима филозофије религије, Београд 1980, 9 и даље.

5. Е. ДИРКЕМ, наведено дело, 34—35.

алистичком виђењу стварности. По њиховом мишљењу, свака религија (штавише, свако религијско веровање а, самим тим, и сваки религијски акт) претпоставља класификацију свих реалних и идеалних ствари, којима се бави људска мисао, на две основне класе. У реченицама многих религија те класе имају посебне називе који се доста добро могу означити изразима: профано и сакрално, световно и свето, јовострано и онострано, природно и ванприродно<sup>6</sup>.

Поменута класификација суштински се разликује од било које друге класификације. Она је, може се рећи, апсолутна. „У историји људске мисли — каже Диркем — нема примера двеју категорија ствари које се међу собом тако дубоко разликују и тако оштро супротстављају. Традиционална супротност између добра и зла је према овој ништавна, јер су добро и зло две опречне врсте истог рода, наиме морала, као што су здравље и болест само два различита вида истог реда чињеница, наиме живота; људски дух је, међутим, свето и профано одувек и посвуда поимао као одвојене родове...“<sup>7</sup>. Када Диркем наглашава да су те две класе ствари „апсолутно“ супротстављене, када их разврстава на родове међу којима нема ничег заједничког он, у ствари, искључује могућност њихове егзистенције у једном те истом свету, могућност њиховог постојања на истој егзистенцијалној равни. Опозиција међу категоријама профаног и сакралног имплицира, очигледно, супротност између двеју класа ствари али — исто тако — и супротност између два света, две реалности, два универзума којима те класе „припадају“.

Напоменуто је већ да оваква, дуалистичка визија света чини религију посебном, специфичном. Она нам омогућује да је разликујемо од других, посебно сродних сегмената културе. Имајући то на уму, дефинисаћемо религију као начин „мишљења“ који је утемељен на представи о постојању две радикално различите, међусобно супротстављене реалности.

### 3

У досадашњем излагању настојао сам да предмет свог посматрања учиним „дрепознатљивим“. Неопходно је, међутим, одредити и сопствени став према том предмету, тојест одабрати перспективу из које желим да га посматрам. Наравно, мој избор није произвољан. Условљен је природом постављеног задатка. Тај задатак (представљен и самим насловом овог рада) упућује на разматрање комуникацијске димензије религије, дакле, оне димензије која се — како сам рекао — налази у самој живици интересовања савремених антрополога.

Разматрање религијских појава из једне такве, специфичне перспективе подразумева и употребу одговарајућег појмовног апарата. Лако је установити да појмови помоћу којих „формално“

6. Ова терминологија јавља се у делима већ наведених, а и многих других аутора.

7. Е. ДИРКЕМ, наведено дело, 37.

идентификујемо религију не представљају релевантан оквир за њену „комуникацијску“ идентификацију. Морамо их стога заменити другим, који ће боље послужити наведеној сврси. Настојаћемо, дакле, да религији створимо један нови, „комуникацијски“ идентитет.

Приступајући том послу, не смо смо сметнути с ума да религијске чињенице нису ништа друго до посебна класа културних чињеница и да се, сходно томе, свако теоријско виђење религије мора заснивати на теоријском виђењу културе као ширег појма. Ако, дакле, желимо да идентификујемо религију као комуникацијски феномен, онда нам се одговарајуће, „комуникацијско“ виђење културе намеће као природно, штавише као једино могуће теоријско полазиште.

У саме темеље оваквог виђења културе уграђени су неки општи постулати, чије је познавање неопходан предуслов за разумевање даљег излагања. Учинићу стога једну мању дигресију и приказати их у најсажетијем облику. По свој прилици, најопштији и за нас најбитнији је постулат којим се дефинише однос људи према објективној стварности. Претпоставља се, наиме, да људи „виде“ ствари око себе онако како им то диктирају урођене, само њима својствене духовне предиспозиције. Њихово виђење стварности било би, према томе, условљено начином на који њихова чула функционишу, као и начином на који је њихов ум савдан да разврстава и тумачи приспеле утиске. По мишљењу Клод Леви—Строса, на пример, ми смо предодређени да своју — по природи ствари — аморфну, неиздиференцирану околину видимо на издиференциран начин: као групе елемената који припадају именованим, означеним класама. Предодређени смо значи да мислимо о њој као о нечему што се састоји из разврстаних и означених сегмената<sup>8</sup>.

Други за нас значајан постулат надовезује се на претходни: ако људи заиста поседују неке универзалне духовне предиспозиције, онда се оне морају манифестовати и у њиховој култури. Ако су, као што је речено, предиспонирани да виде ствари око себе на описани начин, онда ће то своје виђење пренети у своју религију, науку, филозофију, уметност<sup>9</sup>. У том случају је слика стварности коју нам пружа нека култура — ма које врсте она била — увек одређена настојањем људи да је изделе на одређене сегменте и, истовремено, те сегменте означе по одређеним правилима.

Видели смо већ да религија припада оним културним механизмима који превасходно и служе људима да створе једну општу слику стварности, један глобални поглед на свет. Посматрани са становишта које смо управо изнели, такви механизми представљају нам се као системи разврставања и означавања стварности. Представљају нам се, другим речима, као семантички системи аналогни неком језику или, још боље, као својеврсни културни „јези-

8. Најцелисходније је, по мом мишљењу, погледати интерпретацију Е. ЛИЧА у књизи Клод ЛЕВИ — СТРОС, Београд 1972, 25—26.

9. Исто

ци". У том смислу ми можемо говорити, на пример, о „језику“ религије или „језику“ науке. Наравно, ни сви „језици“ који сачињавају једну културу нису истог опсега. Неки од њих су парцијални, други су глобални. Први се односе само на поједине сегменте стварности, други на стварност у целини. „Језик“ религије припада свакако овој другој врсти. Формално идентификујући религију као општи поглед на свет, ми је комуникацијски идентификујемо као посебан, глобални „језик“.

Сетимо се овде да формалном идентификацијом религије нису обухваћене само њене опште, већ и посебне, специфичне карактеристике. Истакнуто је да се њена специфичност испољава у специфичној замисли, специфичној идеји на којој је утемељена. Ни појмови као што су „замисао“ или „идеја“ нису примерени комуникацијској идентификацији религије, па се и у овом случају поступак појмовне операционализације намеће као неопходан. Мораће, наиме, да утврдимо каква значења имају ти појмови кад их посматрамо из комуникацијске перспективе односно, конкретније, кад их посматрамо као интегрални део „језика“ религије.

До сада је овај „језик“ третиран као културни механизам помоћу кога људи изпраћују свој поглед на свет. Евидентно је, међутим, да религија — схваћена као аналогон неком „правом“ језику — није и не може бити само то. Додуше, језик омогућава људима да мисле о стварима које их окружују али им, исто тако, даје могућност да своје мисли изразе и да их пренесу другима. Сваки језик (па, према томе, и „језик“ религије) истовремено је инструмент људског мишљења и инструмент међуљудске комуникације. Свака идеја, свака замисао у његовим оквирима поседује обе наведене функције. Посматрана у светлу ове друге, комуникацијске функције, она се испољава као одређена информација, односно као одређена порука.

Ослањајући се на овакву терминологију, можемо констатовати да је „језик“ религије утемељен на једној јединој основној информацији. Кад кажем да је таква информација основна, темељна, прописујем јој уствари посебно значење. Третирам је као информацију која је садржана у свим осталим информацијама исказаним на религијском „језику“. И обрнуто: све остале информације, које чине поменути „језик“, за мене су само њене варијанте. Таква информација се, по мом мишљењу, адекватно може означити као *примарна информација или информација првог реда*. Наведени назив нам, наиме, омогућава да је јасно разликујемо од других религијских информација које — у односу на њу — представљају секундарне (терцијарне, n-те) информације, односно информације другог (трећег n-тог) реда.

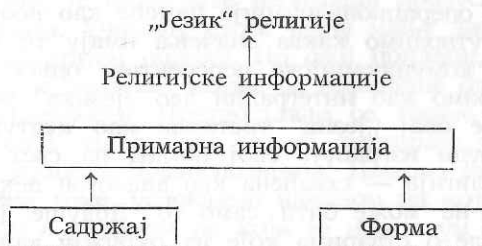
Операционализацијом појмовних оквира наших разматрања створена је могућност да се — на релевантнији начин — дефинишу и њихови хипотетички оквири. Пошто смо религију окарактерисали као специфичан културни „језик“, онда се разумевање тог „језика“ поставља и као основни циљ ка коме треба тежити. Да бисмо у томе успели, морамо разумети информације које нам он емитује. Да бисмо пак разумели те информације, морамо разумети

примарну информацију, која је у њима садржана. Дакле, разумевање „језика“ религије зависи превасходно од разумевања примарне информације.

Наравно, разумевање религијске информације, коју називамо примарном, заснива се на истим претпоставкама на којима се заснива и разумевање било које друге информације. Можемо је, наиме, разумети ако установимо о чему нам она „говори“ и како се „изговара“, ако дамо одговор на питања која се односе на њен садржај и на њену форму<sup>10</sup>. Тим питањима биће посвећено наше излагање у наредним одељцима.

Да би хипотетички оквири даљег разматрања били што јаснији, представимо их овде и у схематском облику:

#### СХЕМА I



#### 4

Моје настојање да утврдим садржај примарне информације „језика“ религије може, бар у први мах, изазвати извесну недоумицу. Може се, наиме, приметити да ми већ знамо о чему „говори“ та информација, да нам њен садржај није непознат. Као што је већ истакнуто, у питању је информација о постојању две радикално различите, чак опонентне стварности — профане и сакралне, оностране и оностране, природне и ванприродне.

Па, ипак, проблем постоји. Уочљиво је да пред нама није само информација која „припада“ језику религије. Реч је о информацији коју ми и изговарамо на том, за нас страном „језику“. Стога је не можемо ни разумети док је не преведемо на „језик“ којим иначе говоримо, на „језик“ којим је уосталом и овај рад написан. То је „језик“ који се заснива на сасвим другачијој примарној информацији. За разлику од религијске, ова информација је „монистичка“: по њој постоји само један свет, само једна стварност, ван које је било каква egzистенција немогућа, па и незамислива.

На оваквој, „монистичкој“ информацији најдоследније је изграђен културни „језик“, који се користи при научним истраживањима. Стога ћемо га условно назвати „језиком“ науке<sup>11</sup>. Постав-

10. У семиологији је, иначе, уобичајена друкчија терминологија (референт, код и сл.). Упоредити: П. ГИРО, Семиологија, Београд 1975, 9 и даље.

11. О монистичкој основи филозофије (а, самим тим, и науке) говори А. КРЕШИЋ у књизи Филозофија религије, Загреб 1981, 90—91.



ља се, дакле, питање: шта би могла да значи примарна информација „језика“ религије кад бисмо је превели на „језик“ науке? На то питање — бар у начелу — није тешко одговорити. Ако, на име, постоји само један свет, само једна стварност, како нас „језик“ науке информише, онда се супротстављањем профане и сакралне стварности изражава опозиција између два подручја, две сфере тог (једино постојећег) света. Информација о две стварности исказана „језиком“ религије одговара информацији о двема сферама једне стварности кад је исказемо „језиком“ науке.

## СХЕМА II

Примарна информација

↓  
„Језик“ религије —————→ „Језик“ науке

профана стварност	•	сакрална стварност	—	профана сфера стварности	•	сакрална сфера стварности
----------------------	---	-----------------------	---	-----------------------------	---	------------------------------

Овде је, наравно, учињен само парцијалан превод са „језика“ религије на „језик“ науке. Сада располажемо адекватнијим категоријама, али те категорије још увек немају адекватан садржај. Још увек не знамо шта треба подразумевати под профаном и сакралном сфером стварности. У томе нам, међутим, могу помоћи неке више-мање познате чињенице. Познато је, на пример, да се профани или сакрални карактер неке ствари (бића, предмета, појаве, збивања, симбола итд.) најјасније испољава у начину на који се људи односе према њој. Откривајући природу тог односа можемо, истовремено, открити и природу самих ствари.

Отежавајућа је околност што се одношење људи према профаним и сакралним стварима знатно мења од културе до културе, од религије до религије. Варијације су толико велике да није ни упутно трагати за неким општим, универзалним, већ само за доминантним обележјима. У том смислу треба и разумети ставове оних истраживача који дистинкције у односима људи према профаном и сакралном описују терминима као што су упитно и неупитно, рационално и ирационално итд.<sup>12</sup> Ипак, данас преовлађује уверење да се људи према профаним стварима односе углавном рационално, ослањајући се на своје искуство и своје знање, на своја чула и свој разум а да се — насупрот томе — према сакралним стварима односе ирационално, полазећи превасходно од веровања, од а priori усвојених истина.

12. На пример, С. МУР и Б. МАЈЕРХОФ, Секуларни ритуал: форме и значења, Гласник Етнографског института САНУ XXXIII, Београд 1984, 117, 133.

Истраживања Бронислава Малиновског<sup>13</sup> и других показала су, осим тога, да људи мисле и поступају рационално све дотле док је то објективно могуће. Тек када се нађу у ситуацијама које им не дозвољавају да своје проблеме разреше рационалним путем, они почињу да прибегавају друкчијим, ирационалним решењима. У начелу се значи људи рационално односе према стварима које су им објективно доступне; ирационално се односе према стварима које то нису.

Прихватајући наведену тезу као истиниту (или бар као најближу истини), можемо констатовати да је рационалан однос према профаним стварима знак њихове доступности људима и — обрнуто — да је ирационалан однос према сакралним стварима знак да оне људима нису доступне. У том случају је и раздвајање стварности на сферу профаног и сферу сакралног идентично њеном раздвајању на сфере „мерљиве“ њиховом доступношћу, односно недоступношћу припадницима људског рода. Са „ове“, профане стране налази се дакле подручје доступно човеку; са „оне“, сакралне стране су тамни простори који су ван његовог домаћаја.

Може се приметити да, овако „преведене“, категорије профаног и сакралног добијају изузетно сложено, вишеструко значење. Јасно је, додуше, да под доступношћу, односно недоступношћу човеку треба подразумевати могућност или немогућност успостављања одређених релација између њега и његове околине. Но, те релације су разнородне и тешко их је дефинисати. Кад бисмо поменуле категорије третирали у свој њиховој вишезначности, учинили бисмо даље излагање сувише компликованим и — по свој прилици непотребно — отежали пут ка циљевима које смо предочили. Стога се извесно поједностављивање у том правцу чини методолошки оправданим. Најцелисходније је, по мом мишљењу, снабдети те категорије само једним, одабраним предзнаком, односно разматрати их само у контексту у коме и иначе разматрамо „језик“ религије.

У овом раду се, видели смо, „језик“ религије третира на посебан начин. За нас је он, пре свега, својеврстан културни механизам помоћу кога људи настоје да дефинишу своје погледе на свет, да разумеју и објасне стварност којом су окружени. Ако дакле религијски „језик“ посматрамо из једне такве — назовимо је — гносеолошке перспективе, онда из исте перспективе можемо посматрати и основне категорије на којима је тај „језик“ утемељен. Тако посматране, категорије профаног (човеку доступног) и сакралног (човеку недоступног) означавају оно што је доступно или недоступно уму човека, оно што се налази или не налази у домену његовог искуства, његовог знања, његових спознајних моћи.

Садржај примарне информације добија тако нешто уже, али и егзактније значење. Уклопљена у контекст који смо одабрали, то је информација о сферама стварности чије су границе истовремено и границе до којих досеже наш дух, наша спознаја. Ми ћемо

13. Б. МАЛИНОВСКИ, Магија, наука и религија, Београд 1971, 39—47, 78—87.

их условно и означити као сферу спознатљивог и сферу неспознатљивог. Служећи се пак овим терминима, садржај примарне информације можемо представити у следећем облику:

### СХЕМА III

Примарна информација



5

Досадашње излагање требало је да покаже о чему „говори“ примарна информација, на којој је утемељен „језик“ религије. Међутим, нас интересује и начин на који се та информација „изговара“. Интересује нас, другим речима, не само њен садржај већ и њена форма. Досадашња истраживања у том правцу дају разлога за претпоставку да постоји одређен скуп конвенција или, краће, одређен код, помоћу кога се у овим познатим религијама представља њихов основни, примарни садржај<sup>14</sup>. Настојаћу овде да утврдим најопштије одлике тог универзалног религијског кода.

Наравно, ми већ знамо да основни садржај наше примарне информације а, самим тим, и читавог „језика“ религије чине категорије профаног и сакралног. Трагање за формом примарне информације јесте, у ствари, трагање за формом у којој се поменуте категорије представљају. Ни та форма нам није сасвим непозната. Речено је даиме, да се категоријама профаног и сакралног означавају две стварности или две сфере стварности које су супротстављене у највећој могућој мери, у оној мери у којој то људски ум уопште може замислити. Та међусобна супротстављеност чини, очигледно, њихово основно обележје или, боље рећи, њихову ос-

14. Занимљиви су покушаји одређења религијског кода у већ наведеним делима Е. ЛИЧА и М. ЕЛИАДЕА (напомене бр. 2 и 3). Видети такође и расправе: К. ЛЕВИ — СТРОС, Увод у дело Марсела Моса (у књ. М. МОС, Социологија и антропологија 1, Београд 1982), 48—57; М. KERŠEVAN, Religija kot družbeni pojav, Ljubljana 1975; 98—101.



новну форму: профано се представља као нешто што је супротно сакралном, сакрално као нешто што је супротно профаном<sup>15</sup>.

Додуше, емпиријски материјал може нас навести и на другачији закључак. Уочићемо, на пример, да богови и духови често имају облиције људи, да је њихов свет често копија света у коме живимо и ми сами. Но, то је само привидно. Испод људских ликова богова и духова крију се бића сасвим друге врсте. Она егзистирају у стварности која је, по правилу, уклопљена у неко друго време и други простор, стварности у којој важе неки обрнути закони и обрнута логика<sup>16</sup>. Присутна је, без сумње, једна општа тенденција да се профано и сакрално прикажу као пар супротности, као теза и антитеза. Њихова форма је, дакле, одређена начелом које се адекватно може означити као начело опозиције.

Евидентно је, међутим, да нам овакво виђење односа профаног и сакралног — само по себи — врло мало говори. Ослањајући се на њега, ми се информисамо о постојању супротстављених светова, али не видимо у ком смислу су и на који начин они супротстављени. Постојање, саме опозиције није спорно. Измиче нам њено значење, њен смисао. Да бисмо то установили, морамо је сагледати у неком конкретнијем контексту. У том погледу најрелевантније је, по мом мишљењу, одабрати два контекста који су — по свему судећи — основни, елементарни. У недостатку бољих термина назваћу их контекстом „збивања“ и контекстом „постојања“.

Значење опозиције профаног и сакралног у контексту „збивања“ једноставније је и лакше га је представити. Готово да нема религије у којој оно није јасно дефинисано. Опште је распрострањено схватање да су сва збивања у природи и друштву условљена деловањем ванприродних, оностраних сила (мане, душа, духовва, божанстава и сл.). Све оно што се дешава у „овом“ нашем, профаном свету има своје узроке у „оном“ другом сакралном. Однос профаног и сакралног испољава се као однос последице и узрока.

Разматрање овог односа у контексту „постојања“ одводи нас још један корак даље. Узмимо на пример, однос тела човека и његове душе или света у коме живимо и, рецимо, хришћанског Бога. У наведеном контексту се односи те врсте третирају на више или мање идентичан начин. По правилу се људско тело или људски свет замишљају као „спољне“, нашим чулима и нашем уму доступне манифестације духовних, односно божанских ентитета. Све што припада профаној стварности није ништа друго до својеврстан медијум кроз који се испољава оно „право“, истинско постојање, постојање на дубљој, сакралној равни. Опозиција профаног и сакралног представља се, очигледно, као опозиција између појавног и суштинског, између егзистенције и есенције.

Поређење односа профане и сакралне стварности у контексту „збивања“ с једне, и контексту „постојања“ с друге стране, ука-

15. Е. ДИРКЕМ, наведено дело, 34—37.

16. Е. ЛИЧ, Култура и комуникација, 54—56, 105—106, 120—124.

зује нам не једно општије правило. У оба контекста се, наиме, њихов међусобни однос представља као однос категорија повезаних извесним детерминизмом. Претпоставља се да је профана стварност „зависна“ од оне друге, сакралне (наравно, у оном смислу у коме је последица „зависна“ од узрока, егзистенција од есенције и сл.). У том смислу се, дакле, профана стварност испољава као стварност нижег а сакрална као стварност вишег реда. Њихова опозиција у основи је хијерархијска.

Резимирајући излагање у овом одељку, можемо констатовати...

- (1)... да су категорије профаног и сакралног међузависне па се адекватно могу представити само једна у односу на другу и
- (2) ... да се њихов однос на религијском „језику“ дефинише начелом опозиције а природа, значење те опозиције начелом које можемо назвати начелом хијерархије.

Не смемо при том заборавити да су наведена начела истовремено и начела која чине основни код примарне информације. Имајући то у виду, можемо претставити поменути код у оваквој форми:

#### СХЕМА IV

Примарна  
информација



Разматрања у претходним одељцима била су — бар наизглед — посвећена једној јединој информацији. За то су, наравно, постојали добри разлози. Видели смо, наиме, да разматрана информација није само информација у уобичајеном значењу те речи, већ и нешто много више: она је прототип религијске информације уопште. Расправљајући о њеном садржају и њеној форми расправљали смо, уствари, о садржају и форми свих информација, које чине „језик“ религије.

Имајући ово на уму, можемо констатовати да поменути „језик“ представља својеврстан медијум помоћу кога се преносе информације о постојању две стварности — профане и сакралне, овостране и оностране. Таква констатација свакако није погрешна али, посматрана из емпиријске перспективе, није ни сасвим тачна. Довољан је, чини ми се, само летимичан увид у садржаје данас познатих религија да бисмо се у то уверили. Истина је, додуше, да све религије — од анимистичких до монотеистичких — подразумевају постојање два света, две стварности. Но, истина је и то да чињенице које припадају профаној стварности нису објект религијске пажње или се бар налазе на њеним маргинама<sup>17</sup>. По правити је она усмерена ка сакралним чињеницама односно, општије, ка стварности коју називамо сакралном. То је уосталом и разумљиво, јер та стварност — сетимо се — фигурира као стварност вишег реда, као стварност која представља само извориште свега збивања и свега постојања.

Сажето речено, „језик“ религије увек имплицира постојање два супротстављена света, али нас експлицитно информиса само о једном од њих. Разврставајући чињенице којима се бави наша мисао на профане и сакралне, овостране и оностране, природне и ванприродне, ми их у ствари разврставамо на оне које не спадају и оне које спадају у делокруг поменутог „језика“. У питању је, дакле, „језик“ посвећен превасходно сакралним стварима, посвећен стварима које се — као што је то већ истакнуто — налазе изван сфере доступне нашем духу, нашој спознаји.

Овим је, наравно, одређен само тип информација које нам религијски „језик“ преноси, али не и механизам помоћу кога се оне конституишу. Указали смо већ на чињеницу да поменути „језик“ представља сложену целину састављену из више делова<sup>18</sup>. Природно је предпоставити да између те целине и њених делова постоји висок степен функционалне сагласности. Наиме, ако „језик“ религије (посматран у целини) служи преношењу информација о сакралном, непознатљивом онда се, претпостављам, и његови саставни делови морају трепирати као оредства помоћу којих се та сврха остварује.

Читава тај механизам најадекватније ћемо представити ако пођемо од његове основе, његовог темеља: то је, поновимо, информација коју називамо примарном, информација коју смо окарактерисали као прототип, као модел свих других религијских информација. Неоспорно је, међутим, да тај основни, елементарни модел — сам по себи — није довољан кад треба пренети неку конкретну информацију, кад треба саопштити неку мисао о конкретним стварима, појавама, збивањима и сл. Стога се у свакој религији указује пот-

17. Ова чињеница се у литератури често истиче или бар подразумева. Емпиријски потврду можемо наћи у општим прегледима религија као што су, на пример: S. A. TOKAREV, *Vera v zgodovini narodov sveta*, Ljubljana 1974 и *Religije svijeta* (енциклопедијски приручник), Ljubljana 1987.

18. Видети Кершеванов модел структуре религије (наведено дело, 110).

реба за даљим развијањем, односно даљом диференцијацијом поменутог модела. И заиста, може се запазити да се тим путем стварају неки темељни системи религијске комуникације који су, по много чему, аналогни системима говорног језика.

Знамо, на пример, да садржај овог основног модела (тојест, примарне информације) чини општа замисао о постојању оне „друге“, сакралне стварности. Унутар сваке религије, ма како она једноставна била, та замисао добија некад више, некад мање издиференцирано значење. Увек постоји одређен фонд „речи“ и „појмова“ (означилаца и означених) којима се категорија сакралног прилагођава потребама комуницирања. Ствара се, једном речју, систем аналоган лексици некоег језика. Сличан је случај и са формом примарне информације. Општа начела чијим се посредством представља сакрално прерастају у ситем конкретнијих правила који — следећи аналогију са говорним језиком — можемо означити као религијску праматику.

Но, јасно је да оно што називамо религијском лексиком и религијском праматику представља само „грађу“, само „материју“, од које су религијске информације сачињене. Тек се везивањем те „грађе“ за одређене, конкретне садржаје обликују референцијални оквири поменутих информација, онакви какви су нам доступни на емпиријској равни. Тада се сусрећемо са општепознатим, вербалним и невербалним формама религијске комуникације (веровањима и обредима, ритуалима) које су, бар највећим делом, уклопљене у шире референцијалне системе, тојест системе религијског „учења“ (на пример, догматику, митологију и сл.) и системе религијског „понашања“ (на пример, жртвену праксу, магију и сл.).

#### СХЕМА V

##### „Језик“ религије

Функција	Елементи	Систем
Модел информације о сакралном	→ модел садржаја модел форме	Примарна информација
Грађа информације о сакралном	→ Речи Појмови правила „изговора“	религијска лексика религијска граматика
Референцијални оквири информације о сакралном	→ веровања ритуали	религијско учење религијско понашање

У овом раду религија је третирана као својеврстан „језик“ посвећен једном посебном подручју стварности, оном подручју које се простира иза праница нашег духовног видокруга. Посматрана из такве перспективе, она нам се може учинити као донкихотски покушај човека да спозна оно што се објективно не може спознати, да представи оно што се објективно не може представити. Може нам, другим речима, изгледати као покушај који је унапред осуђен на неуспех и који, самим тим, нема никакву сврху, никакав смисао.

Такав уписак је, међутим, потрепан. Досадашња антрополошка истраживања недвосмислено су показала да неки сегмент културе не може егзистирати ако није сврсисходан, ако не служи задовољавању одређених колективних или индивидуалних потреба<sup>19</sup>. То се, наравно, односи и на религију. Да бисмо, дакле, открили зашто она постоји, морамо открити како функционише. Морамо најиме одговорити на питање: које су основне функције религије?

Не смемо при том изгубити из вида чињеницу да религија припада универзалним тековинама људског рода, да је она интегрални део свих познатих култура, како оних прошлих, тако и ових садашњих. Ако се њено постојање објашњава њеном функционоалношћу, онда се њена универзалност може објаснити само универзалношћу њених функција. Може се претпоставити да је религија постојала и постоји свуда где су постојали и постоје људи, зато што представља универзалан одговор на неке, исто тако универзалне, општељудске потребе.

Неопходно је, дакле, утврдити о каквој врсти потреба је реч. Први корак у том правцу ми смо већ учинили. Установили смо да религија — као један од културних „језика“ — омогућава људима да изграде и изразе своје виђење света. Очигледно је, међутим, да је оваква констатација сувише уопштена и да је треба исказати у егзактнијем облику. Такве, егзактније формулације наћи ћемо у делима многих теоретичара. По мишљењу Ериха Фрома<sup>20</sup>, на пример, реч је о једној, човеку иманентној потреби да унесе извесан логички ред у хаотичну стварност која га окружује, да конституише логички оквир унутар кога ће бића, предмети, појаве, догађаји добити одређен смисао, одређено значење. Стварање једног таквог, општег оквира даје могућност људима да сувисло размишљају о стварима са којима долазе у додир, да се — једном речју — оријентишу у свету, у сопственом животу. Без тога они не би могли бити оно што јесу и што би требало да буду: разумна бића, *homo sapiens*.

Не треба посебно доказивати да религија (онаква какву смо је представили) у великој мери задовољава ту универзалну, општељудску потребу. Но, иста таква функција може се приписати и

19. Класичне су у том погледу формулације Б. МАЛИНОВСКОГ (*Anthropology*, *Encyclopedia Britannica* I, 1926, 132—135).

20. Е. ФРОМ, *Здраво друштво*, Београд 1980, 82—84.



свим другим, религији сродним „језицима“: и науци, и филозофији, и идеологији, па и уметности. Може се, другим речима, приписати култури уопште.

Констатовали смо, дакле, само то да је основна, фундаментална функција религије истовремено и основна функција читаве културе. Ипак, не треба заборавити да је религијски „језик“ — по много чему — посебан, специфичан. Управо нас та његова формална специфичност и наводи на помисао о специфичности његових функција. Наводи нас, наиме, на претпоставку да он задовољава неке потребе које други културни „језици“ не задовољавају или их бар не задовољавају на адекватан начин.

Као што је поменуто, свака па и најједноставнија култура мора обезбедити својим припадницима изванредан оквир духовне оријентације. То је, видели смо, неопходан предуслов њиховог опстанка. Неопходан је али, по свој прилици, није и довољан. Увек је присутна тенденција да се један такав, „оријентацијски“ оквир приближи одређеном идеалу<sup>21</sup>: да се изгради до нивоа на коме би људи били у стању да дају објективне, „истините“ одговоре на сва питања која се пред њих постављају.

На жалост, у пракси тако нешто није могуће. Људски ум и људско знање имају своје, не баш импресивне границе па многа (често и најбитнија) питања морају остати без правог одговора. Могуће је, наравно, изградити једно, у великој мери објективно виђење стварности. Али такво виђење не може да буде и целовито, свеобухватно. И обрнуто: може се створити целовит поглед на свет али он, сходно напред реченом, неће бити објективан.

Пред људима су, дакле, две могућности које се међусобно искључују. Стварајући своју слику стварности, они су принуђени да се одреде за једну од њих: или ће та „слика“ бити објективна, или ће пак бити потпуна, целовита. „Језик“ религије еклатантан је пример таквог одређења. Рекли смо већ да нам овај „језик“ омогућава да изградимо једну визију света којом су обухваћена и подручја недоступна нашој спознаји. Таква визија, наравно, није „објективна“. Она је утемељена на субјективним представама, на веровањима. Но, баш због тога религијски „језик“ и може да послужи једној посебној сврси: прекорачујући границе наше спознаје, пружа нам могућност да „логички“ испунимо празнине у нашем знању и нашем искуству, да дамо одређено значење свим стварима којима се бави наша мисао. Омогућава нам, најкраће речено, да изградимо целовит поглед на свет. У томе је, по нашем мишљењу, његова основна, темељна функција. У томе је његов *raison d'être*.

„Језик“ религије задовољава, очигледно, само једну од две основне, елементарне потребе људског духа. Међутим, ако су те потребе заиста елементарне (а мислим да јесу), онда унутар сваке културе мора постојати и „језик“ којим се задовољава и она друга потреба, то јест потреба за објективном, истинитом сликом ст-

21. Фромова интерпретација тог проблема нешто је другачија (Исто).

варности. Такав „језик“ јудиста и постоји. Можемо га лако препознати: он је утемељен на објективним сазнањима и односи се, сходно томе, на подручје стварности које је нашој спознаји доступно. Ми смо га, уосталом, већ и помињали. Назвали смо га „језиком“ науке<sup>22</sup>.

Пред нама су без сумње, два комплементарна „језика“, два „језика“ који се међусобно допуњавају. Функције једног почињу тамо где престају функције другог. Сваки од њих представља културни одговор на потребе које његов „парњак“ не може да задовољи. Узети заједно, они чине основу на којој се изграђује читав систем културних „језика“<sup>23</sup>. Од природе саме културе зависи којим ће се „језиком“ (у којој мери и на који начин) служити њени потрошачи.

#### СХЕМА VI

	Функција		предмет	основа
„језик“ науке	„објективни“ оквир оријентације	→	сфера спознатљивог	знања
„језик“ религије	„целовити“ оквир оријентације	→	сфера неспознатљивог	веровања

„Језик“ науке и „језик“ религије, виђени из нашег угла, покривају различита подручја, различите сфере стварности. Но, границе међу тим сферама нису непроменљиве. Упоредо са гомилањем људског знања, оне се полако али сигурно померају. Подручје доступно нашој спознаји постепено се шири. Историјски посматрано, „језик“ науке непрекидно присваја терене који, по природи ствари, припадају „језику“ религије<sup>24</sup>. Намеће се зато претпоставка да ће једног дана — када свеукупна стварност постане доступна људском уму — „језик“ религије бити беспредметан и да ће, сагласно томе, престати да постоји.

Ипак, ту претпоставку нећемо прихватити. Да бисмо наш став објаснили, подсетићемо се на једну Фромову метафору. Замислимо човека у једној бесконачној пустињи, бесконачној као што је то и свет који га окружује. Он може да напредује кроз пустињу, да осваја све нове и нове просторе, да се постепено приближава хоризонту који му се указује. Међутим, ма колико напредовао, пред њим ће се — увек изнова — отварати нови хоризонти. Увек ће бити и нешто што је иза њих, нешто што се скрива од његових

22 Видети елементарну дефиницију науке у Социолошком лексикону (Београд 1982), с. в. Наука.

23 Инспиративни су ставови Б. РАСЕЛЈА у књизи Историја западне филозофије, Београд 1962, 13 и даље. Различита мишљења о тој проблематици изложена су у књизи Н. СКЛЕДАРА, Ум и религија, Сарајево 1986.

24 Овај процес детаљно разматра Б. РАСЕЛЈ у књизи Наука и религија, Сарајево 1976.

очију и његовог ума. И све док човек буде тежио да завири иза хоризонта, док буде настојао да схвати и представи свет у свој његовој величини, докле ће постојати и „језик“ религије, „језик“ који и служи остварењу те његове тежње. Њено одумирање се пак тешко може замислити. Оно би било исто што и одумирање самог човека.

Dušan BANDIĆ

## A COMMUNICATIONAL CONCEPT OF RELIGION

### S u m m a r y

In this paper an effort has been made to constitute a theoretical concept of religion which may serve as an appropriate basis for communicational research of religious phenomena. Religion is treated as a specific »cultural language«. After the conceptual-hypothetical framework of the study has been established, analysis is made of religious information, its content and form, and subsequently mechanisms are defined for its structuring as a specific linguistic system. Finally, the functions of such a system as well as its place in the complex of »cultural languages« are defined.



...it is not possible to say that the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...

...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...

...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...

...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...

1. The concept of religion is a...	2. The concept of religion is a...
3. The concept of religion is a...	4. The concept of religion is a...

...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...

...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...  
...the concept of religion is a...

1. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
2. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
3. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
4. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
5. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
6. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
7. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
8. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
9. The concept of religion is a... (1961) p. 1.
10. The concept of religion is a... (1961) p. 1.

Оригинални научни рад

UDC 398.3

Добрила Братић

Етнографски институт САНУ,

Београд

## КО СУ НОЋНИЦЕ И ГДЕ МОГУ ПРЕДАНИТИ

Савременом човеку, који је сопствену ноћ осветлио електричним сијалицама и озвучио ноћним програмима радио и телевизијских апарата, вероватно је тешко схватити шта значи природни мрак и ноћна тишина који су били део свакодневног искуства наших предака. Сведочанства о доживљају ноћи коју човек није „победио“ техником остала су сачувана у различитим традиционалним веровањима и ритуалима. Према традицијском концепту, дан и ноћ нису само „обични“ периоди у којима се ритмично смењује светлост и тама већ су то два исечка времена „оптерећена“ многим значењима која регулишу, усмеравају и на изванредан начин осмишљавају људску свакодневницу. Пре свега, ноћ је време својеврсне друштвене пасивности, период предвиђен за сан и одмор; дан је време пуне социјалне активности. То је културна универзалија, јер се ритмичност природне смене светлости и таме надовезује на физиолошку потребу човека са сном, бар једанпут у току двадесет и четири часа;<sup>1</sup> период таме, који ограничава човеково чуло вида, а тиме и његово сналажење у простору, најфункционалније је искористити за неопходни одмор и спавање. Ту традиционалну неприкосновеност ноћи као друштвено-установљеног времена за сан успела је озбиљније „нагристи“ тек индустријска револуција својим трећим (ноћним) сменама<sup>2</sup>.

Самим тим што је у основи друштвеног структурирања времена, циклус дан-и-ноћ „везује“ за себе многа веровања, па би се чак могло рећи да чини својеврсни мали „центар“ у коме се стижу различити аспекти једног истог религијског погледа на свет. Узимајући у обзир само неке од глобалних представа о ноћи, покушаћемо то показати на материјалу из Србије, где је, уосталом, индустријска револуција тек недавно успела „начети“ неприкосновеност ноћи као периода одређеног за сан и одмор од напорних пољских послова<sup>3</sup>.

1. А. ТОЈНБИ, Истраживање историје, књ. II, Београд 1971, 125—126.

2. Ibid., 126.

3. Етнографски материјал из Србије који је консултован у раду временски се може „сместити“ у XIX и прву половину XX века, али се он вероватно односи на много дубљу прошлост. Као једна од најстаријих јединица за мерење времена, ритмична смена светлости и таме, можда од дубоке старине „чува“ одређену кохерентност глобалних представа о свету преиндустријског друштва. Треба рећи да чак ни савременост, са својим јарким осветљењима и цивилизацијском буком, није успела да сасвим уништи тајанственост ноћи и њено дубоко психолошко дејство на човека.

Ако се ноћу прекида друштвена активност, то још увек не значи да престаје свако догађање, јер, према традиционалном веровању, ноћ је време нарочите и интензивне активности једног другог, замишљеног света натприродних бића, која у том периоду тумарају земљом и настоје човеку нанети зло (вештице, вампири, баволи, море, караконцуле итд.)<sup>4</sup>. Због прекида у друштвеном протицању времена, ноћ се замишља и доживљава као „туђе доба“, интервал времена који заузима неки други, нељудски свет. Зато је кретање ноћу (до првих петлова) опасно и треба га избегавати; сваки ноћни излет је корак у „туђу зону“ у којој је директан контакт с натприродним логично очекиван.

Дан и ноћ се доживљавају као два дијаметрално различита временска сегмента, при чему један припада људима а други натприродним бићима, која постепено, са замирањем друштвене активности увече, „преузимају власт“ да би је „задржала“ до првих петлова чији гласови најављују предстојеће активирање заједнице. Први петлови означавају „смену светова“, престанак ноћног не-времена и почетак дневног, друштвеног протицања времена; пред здруженим деловањем свих сегмената друштва, ноћна бића се повлаче и табу опасног ноћног кретања престаје<sup>5</sup>. Свако кретање и деловање ноћу, у условима „успаваности“ велике друштвене „машинерије“ је по природи ствари парцијално, уситњено, изнимно, могло би се чак рећи усамљено, ван основног тока све друштвене активности дану. Јасно да такво изоловано деловање у „невреме“, без непосредне и моћне свеприсутности друштва, мора бити ризично и опасно. Против сила мрака човек се тешко може изборити сам — то је подухват достојан читаве заједнице.

\*\*\*

По времену у коме развијају своју чудну делатност, нека натприродна бића добила су и назив: ноћнице, или мање нежно, али примереније њиховој опакој природи — ноћничине. У предању постоје два „тумачења“ тих појмова. У ужем значењу ноћнице или ноћничине су демони који се, намамљени домаћом светлошћу увлаче у кућу, па после тумарају по мраку и претурају посуђе. Верује се да ноћнице радо пакосте мушкарцима за време спавања, а омиљене жртве су им и мала деца<sup>6</sup>. Постоји, међутим, и шире одређење појма ноћнице, које нас тренутно више интересује. О томе П. Ж. Петровић каже: „Народ у Грузи верује... да осим правих, природних бића има и ванприродних, која имају неке нарочите

4. Ш. КУЛИШИЋ, П. Ж. ПЕТРОВИЋ, Н. ПАНТЕЛИЋ, Српски митолошки речник, Београд 1970, с. в. Ноћ, Глуво доба; Т. БОРБЕВИЋ, Природа у веровању и предању нашег народа, књ. II, Београд, 1958, 66.
5. Шире о томе видети: Д. БРАТИЋ, Певање петлова, Гласник Етнографског института САНУ XXXIV, Београд 1985.
6. Српски митолошки речник, с. в. Ноћнице; С. МИЛОСАВЉЕВИЋ, Српски народни обичаји из среза Хомолског, СЕЗБ 19, Београд 1913, 108; М. ШКАРИЋ, Живот и обичаји „планинаца“ под Фрушком Гором, СЕЗБ LIV, Београд 1939, 136; Н. БЕГОВИЋ, Живот Срба граничара, Београд 1986, 240.

особине и која наносе зла. Скоро сва та бића појављују се ноћу, па их народ у Грузији назива ноћницама.<sup>7</sup>

Ноћ је, дакле, „отјеловљена“, замишљена у ликовима натприродних створења, при чему је уже одређење фиксира за једну онострану појаву, док се шире одређење појма ноћнице протеже на натприродна бића у целини. Ово друго је од нарочитог значаја јер указује на то да је у предању познат општи појам којим се означавају сва натприродна бића, при чему се заједнички именитељ разнородних оностраних створова налази у њиховој ноћној природи.

Мада је називом ноћнице срећно истакнуто заједничко својство свих натприродних бића, тј. њихова појава и деловање у ноћно доба, у народу су познати и други термини којима се означава свет оностраних бића уопште (уз истовремени процес везивања општег појма и за ужа значења). У таковским селима се сва привиђења, односно акустичке или оптичке варке, а нарочито ноћу, називају прикојасе.<sup>8</sup> У јужним деловима наше земље сва бића која се крећу од „голема вечера“ до првих петлова, називају се таласуми.<sup>9</sup> Предање, ако налази јединствене термине за означавање натприродних бића, на овај или онај начин истиче ноћно време као једину константу тих разнородних појава. Јер, свим оностраним бићима, без обзира на разлике у структури појединачних митских творевина, прија „одсутност“ друштва у времену као један од битних услова њиховог деловања уопште.

Друштвена делатност, међутим, није органичена само у времену већ и у простору, јер друштво не може контролисати свеколики простор ни у „сред бела дана“. Ту су, пре свега, велика пространства природе, само делимично доступна човеку, и због тога „насељена“ разноразним натприродним створовима. „Свака незаузета и ненастањена површина земље сматрала се у народу за *пусту, ничију и нечисту* (курз. Д. Б.). У народној прошлости било је довољно да људи на таквој земљи пободу колац или да зарежу крст на стаблу дрвета па да се тако присвоји, очисти од демона и насели”.<sup>9</sup> Другим речима, простор се „понаша“ као и време: ако га не освоје људи, учиниће то натприродна бића; замишљена смена светова у простору условљена је активношћу друштва, као што смо то утврдили и за време.

Ова (најшире схваћена) онемогућеност друштва у простору „отјеловљена“ је у читавој групи митских бића која по предању живе у природи; то су такозвани демони природе. С. Зечевић их дели у две групе: демони природе у ужем смислу (виле које станују у планинама, перед језера, извора и у облацима, па затим шумска

7. П. Ж. ПЕТРОВИЋ, Живот и обичаји народни у Грузији, СЕЗб LVIII, Београд 1948, 337.

8. М. ФИЛИПОВИЋ, Таковци, Етнолошка посматрања, СЕЗб LXXXIV, Београд 1972, 209.

8а. Исти, Обичаји и веровања у Скопској котлини, СЕЗб LIV, Београд 1939, 516.

9. Српски митолошки речник, с. в. Колац.

мајка, водени дух и други) и демони атмосферских појава (ала и змај као најпознатији).<sup>10</sup>

Прва група бића „станује“ у просторима који су делимично доступни друштву, па их оно, у складу са сопственим потребама и могућностима, парцијално користи — чува стоку у планини, превози се чамцима преко реке, узима дрва из шуме итд. Али, та места се „отимају“ потпуној контроли друштва па су зато опасна и нечиста — насељена демонима. Разумљиво је онда зашто се та група митских бића креће и дању, па их човек може срести ако се нађе у пустоши какве планине или шуме. Постоје многа предања о таквим сусретима вила са чобанима или јунацима. Виле чак имају обичај заспати на сунцу, а онај ко наиђе и направи им хладовину, бива на грабен.<sup>11</sup> Вила слободно шета светом и дању, не боји се сунца, јер је она, као демон природе, својеврсно оличење човекове онемогућености у простору, становник оних предела које друштво није успело заузети својом свакодневном делатношћу.

Све то, ипак, не значи да демони природе нису активни и ноћу. Напротив, њихова натприродна снага се у том интервалу повећава заједно са вероватноћом да се „прекажу“ човеку. Још је Н. Нодио запазио да ћудљивост вила, која се креће у распону од изразите наклоности према људима до велике злобе и пакости, добрим делом може зависити од тога да ли натприродне лепотице делују дању или ноћу: „Свака вила је у бићу једнака, па разлика бива тек у том што ухорно дјелује од сунчевог истока до запада, а неухарно од запада до истока, по невидној и глухој ноћи.“<sup>12</sup>

Виле су опасније ноћу јер им је (успавано друштво омогућило да прошире своје деловање на свеколики простор; демони ноћу имају „двоструку слободу“ — и у простору и у времену, што, разумљиво, појачава њихову снагу. То значи да нечиста места ноћу постају само двоструко опасна — као загађени простори у загађеном времену.

Очигледно, натприродна бића заузимају сегменте простора и времена који остају „непокривени“ свакодневном друштвеном делатношћу. Зато су ноћнице активне и дању у мери у којој им то друштво „дозволи“. Јер тамо где људска заједница развија своју делатност не може то истовремено чинити и натприродно. Ово страни и оно страни свет искључују се и у простору и у времену, и само пасивност једног подразумева активно деловање другог. Они се у извесном смислу односе као равноправни ривали на успостављање сопствене стварности.

\*

10. С. ЗЕЧЕВИЋ, Митска бића српских предања, Београд 1981, 13—67.
11. Н. БЕГОВИЋ, *op. cit.*, 238. С. КОРЕНИЋ, Живот, језик и обичаји Ступничана крај Загреба, ЗБНЖОЈС I, Загреб 1896, 144.
12. Н. НОДИО, Стара вјера Срба и Хрвата, Сплит 1981, 494.



Природна смена дана и ноћи је у основи друштвеног структурирања времена, при чему неминовне (ноћне) прекиде друштвене активности традиционална веровања „попуњавају” бићима из неке друге, надчулне реалности. Међутим, дан и ноћ нису увек једнаке дужине, већ, зависно од привидног кретања Сунца, количина светлости и таме знатно осцилира током године, што даље утиче на „расподелу моћи” између два опонентна света. Тако зимски период са својем дугим ноћима погодује ширењу ноћница у времену, док летња дугодневница, напротив, омогућава друштву да прошири своје деловање на рачун „мрачне оностраниости”.

Међутим, смена годишњих доба, као уосталом и смена дана и ноћи, директно условљава ритам друштвеног времена, односно ритам друштвених делатности. Кад је реч о аграрном друштву, у центру свих социјалних збивања разумљиво се налази пољопривредна производња, делатност на којој заједница заснива своју егзистенцију. С обзиром на основну оријентацију друштвене активности, зависност заједнице од природне смене годишњих доба је апсолутна, тако да условљава потпуни прекид аграрних радова у зимском делу године или пак, омогућава њихову кулминацију у летњем периоду.

Зимско доба, дакле, са својим дугим ноћима и прекидом основне друштвене делатности, чини део године који на сваки начин погодује експанзији ноћница; насупрот томе, време летње дугодневнице, са аграрним радовима у јеку, доводи онострана бића у теснац, погодујући истовремено друштву које се шири и поново осваја велике делове простора и времена. Па ипак, осцилирање количине светлости током године има више симболички ефекат на структурирање друштвеног времена; конкретно дејство глобалне ритмичности природних збивања на основну друштвену делатност напада заправо — атмосферским приликама.

Атмосферске појаве, упркос важности која им је додељена на сцени друштвених збивања, опасно („двоструко”) измичу социјалној контроли: просторно су потпуно недоступне човеку („долазе одозго”), а на њихову појаву у времену немогуће је утицати било којом практичном делатношћу заједнице. Зато није чудно да се та природна збивања објашњавају активношћу натприродних створава (већ смо поменули алу и змаја), који заправо оличавају само још неке у низу друштвених немогућности. Штавише, атмосферске појаве имају само релативну предвидљивост у времену, и то у мери у којој зависе од смене годишњих доба. У оквиру те очекиваности, атмосферска збивања, тј. њихови надприродни иницијатори могу бити крајње „спонтани” у испољавању својих оностраних ћуди, од којих, у крајњој линији, знатно зависи свака друштвена делатност, а нарочито она на којој аграрна заједница заснива сопствену егзистенцију.

Разуме се да та спонтаност, непредвидљивост атмосферског догађања (која се објашњава као „лични” ангажман натприродног) добија нарочит значај у јеку аграрних радова у летњем периоду, кад ћудљивост оностраних „упада одозго” може озбиљно угрозити токове и исход аграрне производње. Дуготрајна киша или суша на-

рушавају ток друштвеног времена и на друкчији начин ангажују укупне социјалне снаге. Активност заједнице се (на неодређено време трајања непогоде) мора усагласити са таквом, *друштвено неповољном атмосферском ситуацијом*, и утолико је то време исто што и (друштвено) *лоше време*.

Ипак, по основну друштвену делатност је најопасније оно што нагло, непредвидиво и за врло кратко време може уништити велике људске напоре; то су градоносне олује. Јер, у лепези могућних атмосферских непогода само град и ненадана олуја потпуно и нагло прекидају и онемогућавају сваку *практичну делатност* заједнице. У кратком интервалу непогоде свеколики простор остаје неконтролисан и препуштен застрашујућем дејству (над)природе. А прекид и онемогућеност друштвене делатности у времену је социјална безвременост, па зато није чудно што се те нагле, краткотрајне (и по друштвену делатност разорне) атмосферске непогоде називају *невреме*. Односно, кад бар делимично омогућавају обављање свакодневних (друштвених делатности, атмосферске прилике су — *време*; кад имају моћ да потпуно прекину уобичајену друштвену делатност, оне постају — *невреме*.

Тај „олујни“ прекид у друштвеном протицању времена се на једној значејској равни свакако може изједначити са ноћним прекидом социјалне активности, тим пре што је олуја очигледна „имитација“ ноћи: сунце нестаје иза претећих тамних облака, а киша и град терају људе да напусте посао и потраже склониште. Ово изједначавање ноћног и атмосферског (не)времена додатно је „објашњено“ неким веровањима о том, најпознатијем *натприродном предводнику градоносних облака*. Верује се, наиме, да але нападају Сунце и, кад се оно зацрвени то је од рана задобијених алиним уједима. Кад але коначно успеју да поједу Сунце, биће то крај света.<sup>13</sup> Потпуни нестанак Сунца, наравно, може значити само крај (овог) света, апсолутну победу ноћи, вечито не-време.

Але су очигледно моћни непријатељи Сунца јер им успева да га помраче, „макну“ са небеског свода током летњих месеци кад је оно иначе најснажније, дан најдужи, а друштвена активност (са аграрним радовима у јеку) најинтензивнија, па није чудно да та *натприродна створења* изазивају асоцијације на смак света. Са својим пакетом атмосферских недаћа и могућношћу потпуног прекида друштвеног протицања времена, але потсећају на врсту *натприродног упозорења „одозго“*; чак и у летњој „владавини дана“, друштво својом практичном делатношћу не може потпуно потиснути „силе мрака“, већ са њима мора увек рачунати и налазити посебне начине да им се супротстави и опстане.

Ако већ летња „владавина дана“ трпи друштвено неконтролисано упаде оностраног, шта се тек може очекивати од зимског периода у коме ноћнице знатно проширују своју „владавину у време-

13. С. ЗЕЧЕВИЋ, *op. cit.*, 65; Н. ЈАНКОВИЋ, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*, Београд 1951, 110; Српски митолошки речник, с. в. Ала.

ну", али и у простору који у том интервалу по правилу прекривен снегом, недоступан (практичној) делатности заједнице, па као такав препуштен оностраниости. Јер, атмосферске прилике које условљавају потпуни прекид основне, пољопривредне делатности остављају могућност за снажно активирање „бића мрака“.

У веровањима је то више него јасно изражено. О дужини ноћи се нарочито води рачуна око Божића, јер је њено постепено краћање у том интервалу сигуран знак да се родило „ново Сунце“, које почиње јачати да би покренуло природу из мртвила. Зимски солстициј је 22. децембра, али се без поузданих инструмената не може знати кад Сунце достиже јужни повратак. Зато се и празник рођења сунца — Божић, не светкује тога дана, већ нешто касније<sup>14</sup>. Каже се „Дуга ноћ као уочи Божића“<sup>15</sup>, јер се верује да је тада најдужа ноћ у години, а од Божића почиње краћати. Једна изрека казује да од Божића до Младог Божића дан порасте „колико би пијевац с прага скочио“<sup>16</sup>, петао је изгледа увек ту кад човек треба да закорачи у нови дан. А ко боље од њега може „знати“ где су границе у могућности људи да слободно и без страха прекораче кућни праг, кад је он тај који их сваког јутра својом песмом и одређује.

Период између Божића и Богојављења у традиционалним веровањима обележин је као право „глуво доба“ године, па се у јужним деловима Србије тих дванаест дана и називају *глуви дани*.<sup>17</sup> Ипак, тај интервал времена у циклусу годишњих обичаја у Србији је познатији под називом „некрштени дани“<sup>18</sup>. Верује се да у том временском интервалу натприродна бића појачавају своју активност, постају изразито агресивна и опака, па се чак и повећава њихов број — некрштеници и караконцуле „крећу“ се светом само у том периоду. Тада се највише у години привиђају натприродна бића јер добију неку „вишу моћ“: мртваци се вампире, зле бабе постају вештице, чума мори болеснике итд. Читава оностраност као да „полуди“ и свим силама се окупи на људе. Другим речима, експанзивну активност ноћница омогућава „зимска пасивност“ друштва, коју, пре свега, карактерише потпуни прекид основне (аграрне) делатности.

Некрштени дани у предању су „обележени“ као врхунац „зимске ноћи“ године. Користећи „стешњеност друштва“ онострана бића појачавају своју активност да би у другом делу године била сигурно потиснута, не само простим повећањем количине дневне свет-

14 Н. ЈАНКОВИЋ, *op. cit.*, 159.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 Д. БОРБЕВИЋ, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, Београд 1958, 352.

18 П. Ж. ПЕТРОВИЋ, *op. cit.*, 234; С. МИЛОСАВЉЕВИЋ, *Обичаји српског народа из среза Омољског*, *op. cit.*, 22; П. КОСТИЋ, *Годишњи обичаји у околини Зајечара*, ГЕМ 42, Београд 1978, 422; М. ФИЛИПОВИЋ — П. ТОМИЋ, *Горња Пчиња*, СЕЗБ LXVIII, Београд 1955, 93.



лости него читавим ланцем природних збивања која својом „благо-наклоношћу“ омогућавају друкчије структурирање друштвеног времена.

\* \* \*

Досадашње излагање, оријентисано на уочавање слабости друштва и настојање ноћница да их продубе и искористе у складу са својим (човеку недоступним) циљевима, могло је створити утисак опште немоћи људске заједнице у борби са недоступним непријатељем који се увек „шупња иза леђа“. Међутим, ни ђаво није тако при као што се обично мисли; оностраност је, истина, увек тамо где друштво није, контролише оно што људска заједница не успева да стави под контролу, али то ипак не значи да колектив нема одговарајућа оружја, да није адекватно опремљен за борбу са сопственим немогућностима.

Уобичајена практична (свако)дневна делатност друштва којом оно до неке мере осваја и сопственим потребама подређује природу и тиме аутоматски знатно онемогућава и потискује оностраност, само је једно од тих оружја, а њиме се битка никако не завршава. Пре би се могло рећи да почиње. Јер све што се не може практично контролисати подлеже другој врсти друштвене интервенције — симболичкој контроли. Свака од поменутих „празнина“ у могућности заједнице да практично контролише своју околину „попуњава“ се одговарајућим симболичким поступцима. Тако се, на пример, у летњем периоду кад неповољне атмосферске прилике коче ефикасно обављање уобичајених пољских радова, у извесном смислу мења читав ток друштвеног времена; укупне социјалне снаге се реструктурирају и ангажују на друкчији начин, сходно условима диктираним „одозго“, што се може очитовати у прилагођеном распореду практичних активности (ако није у питању олујно невреме), али и у повећаном обиму симболичке активности друштва. Период дуготрајне суше условиће тако разноврсне ритуалне интервенције друштва да би се симболички утицало на неминовност атмосферских збивања, која измичу свакој другој врсти социјалне контроле.<sup>19</sup> Истовремено, ритуалима се попуњава „празни ход“ у практичној делатности заједнице, која и даље остаје потпуно ангажована, делатна, спремна на борбу са снажним, ћудљивим непријатељем „одозго“.

На сличан начин потпуно замирање основне делатности друштва у зимском периоду условљава јачање симболичке активности која кулминира у божићном ритуалном циклусу. Док поља „напуштена од друштва“ мирују под снегом, заједница своју активност пребације на „друпи фронт“: ритуалну имитацију односно симболичко извођење пољских радова током божићног периода, дакле у времену које се сматра врхунцем „зимске ноћи“. III. Кулишић у

19. С. ЗЕЧЕВИЋ, *op. cit.*, 51—61; исти, Ванбрачно дете у веровању Источне Србије, Гласник Етнографског института XI—XV, Београд 1969; И. КОВАЧЕВИЋ, Семиологија ритуала, Београд 1985, 78—98.

својим радовима реконструише ту аграрну компоненту божићног циклуса обичаја уопште, показујући како они непрестано „воде рачуна“ о плодности поља, па у читавом једном слоју представљају и праву имитацију пољопривредних радова (симболично орање, сејање, вршидба итд.)<sup>20</sup>. Премошћавајући зимску расцепканост сеоског колектива који божићне празнике слави у породичној изолованости „домаћег огњишта“, обредне поворке коледара и сировара<sup>21</sup> врше симболично обједињење заједнице, растерујући тако агресивне „силе мрака“ и водећи истовремено потребну бригу о аграрној симболици. Неопходност колективних ритуала у том периоду произлази из чињенице да је само читав (сеоски) колектив „равноправни противник“ оностраним снагама које тако силно нарастају у том „мрачном“ делу године. На тај начин се успоставља континуитет аграрне делатности током године, попуњава „зимска празнина“ у активности друштва и анулира опасно, не-друштвено деловање ноћница. Другим речима, друштво сопствене немогућности „претвара“ у оностраност да би онда тим „нечистим силама“ супротставило силе друштва и на тај начин се активирало и у наизглед безизлазним ситуацијама.

Онострана бића „воле“ ноћ јер им друштво не смета да развију своју недокучиву активност, али она исто тако могу преданити тамо где људска заједница не допире својим (свако)дневним деловањем. Ноћнице играју неку врсту „опасне игре“ са људима, која увек отпочиње на самој граници реалних могућности друштва.

Dobriła BRATIC

## WHO NOĆNICE ARE AND WHERE THEY CAN SPEND A DAY

### S u m m a r y

A night, as an interruption in the social flow of time, is imagined and experienced as an interval of time during which supernatural creatures carry on their strange and inexplicable activity. All supernatural creatures, regardless of differences in their structure, enjoy the »absence« of society in time, as an essential condition of their activity in general; the, refore, in some parts of Serbia, the term *noćnice* (pronounced NOCH-nee-tseh, from *noć* — night) is used to denote all supernatural creatures. By using the limitations of society, the world of the supernatural »in-

20 Ш. КУЛИШИЋ, Из старе српске религије, Београд 1970; Исти, Стара словенска религија у свјетлу нових истраживања, посебно балканолошких, Дјела АНУБиХ, књ. LIV, Сарајево 1979, 86—93.

21 И. МИЛЧЕТИЋ, Коледа у Јужних Славена, ЗБНЖОЈС XXII, Загреб 1917; С. ЗЕЧЕВИЋ, Елементи наше митологије у обредима уз игру, Издања Музеја града Зенице, Радови V, Зеница 1973, 17—61.

habits» large parts of nature, spaces «eluding» social control; for this reason, noćnice are also active by day inasmuch as asociety «allows» them to be. This world and the other world are mutually exclusive in space and time, and only the former's absence means the latter's activity and vice versa. «The distribution of power» between society and «the dark forces of the other world» oscillates significantly during the year, following oscillations in the quantities of light and darkness and the change of seasons, which are now «beneficial» to the one and now to the other of the opposed parties.

Оригинални научни рад  
UDC 235:398.2

Јасминка Ранчић  
Београд

## МИТОЛОГЕМА О БАВОЛОВОМ УЧЕНИКУ И БАВОЛУ ШЕГРТУ У НАРОДНИМ БАЈКАМА И ПРИПОВЕТКАМА

У синкретистичким религијским представама нашег народа митски лик Ђавола је слика комплексног митског бића које представља амалгамични спој зла, злоћудости, злобе, склоности ка рушилаштву, шарлатанству и глупости. Постоји и друга страна тог бића, његове творачке способности, добронамерности и, у неким случајевима донаторство, што све скупа чини такво биће амбивалентним а његово понашање често непредвидивим, а самим тим непријатним и опасним. Такве особине овог митског бића прикривају и константне људске тежње ка умножавању сопствених способности и усавршавању сопствене личности. Ту су у ширем смислу садржане и тежње архаичних друштава за сазнањем и превазилажењем сопствене скучености и материјалне оскудице, у сталном контакту са непредвидивим природним силама. Синкретистичке представе о Ђаволу подразумевају амбивалентност у односу тог бића према људима, али и људи према њему. Такво схватање делимично има корене у теолошким учењима, а делом је присутно и у паганским схватањима божанства. За древне богове је било карактеристично да су могли бити благонаклони и разљућени, да њихове творачке способности имају свој пандан у деструктивности, јер је доброта архаичних богова уобичајено повезана са злоћудошћу.

Ђаво је наследио такву амбивалентност у синкретистичким религијским представама, условљену различитим културним и религијским компонентама које су обликовале његов митски лик. Религијски синкретизам је обогатио теолошко учење о даволу као оличењу зла и истакао проблем амбивалентности увођењем елемената древних претхришћанских религијских представа. У таквом контексту Ђаво је у културолошком смислу утеловљење принципа промене у смислу нарушавања постојећег реда ствари аналогно претећим природним силама чије се деловање може окренути на зло у разним видовима.

Људско боравиште је у људској свести подељено на два супротстављена света, свет природе и свет културе, уређен по људским мерилима и зато безбедан, насупрот природном свету који не подлеже људској контроли. Култура ствара симболе који представљају људску могућност превазилажења страха насталог у првобитном наивном људском искуству. Символичким интерпретацијама околног света умањују се опасности од природних сила, свођењем на проживљавање већ познатог, безопасног и лако препознатљивог. Личне пројекције страха једнаке пред околним светом контролишу

се прихваћеном колективном интерпретацијом. Тако је појединцу увек омогућен „повратак“ из „другог“, узнемирујућег света у мирни свет свакодневног искуства<sup>1</sup>. По Личу се та два супротна и супротстављена света могу срести једино у граничној зони, у којој се и мешају, стварајући метафорички контекст и свету област, где се одвијају сви материјални облици религиозног изражавања. По Фројду, ритуални симболи имају моћ изазивања колективних осећања и доживљавања. Опште прихваћени симболи воде порекло из „сублимисаног либида“, а посебно из индивидуалних пројекција тог елемента психе на ритуалне објекте. По Личу, психолошко дејство ритуалних симбола произлази из њиховог социјалног вредновања и опште прихваћености, јер су фокус у ритуалној ситуацији. Посвећени објекти су пуни опасних моћи због ритуалног контекста у коме се налазе.<sup>2</sup> Религијска пракса има улогу посредника међу супротстављеним световима и усмерава деловања опасних божанских сила на добробит људске заједнице преко сеновитих места и утеловљених божанстава, или људи или сеновитих животиња.<sup>3</sup> Та бића постају медијатори који својим посредовањем омогућавају људима стицање искуства о оном другом свету ван људске заједнице и културе.

Разликовање та два света у митотворству означавају приче о злим демијурзима, оличењима природних сила, и њиховој браћи, културним јунацима у правом смислу. По Мелетинском, зли демијурзи добијају карактеристике асоцијалних и опаких бића, али и митских варалица. Варалице постају шарлатани и комични трапавци и тако постају и безопасни. Веровање да зли демијург није увек опасан предходи веровању да он може бити користан, а кад се шали — смешан је и безопасан.<sup>4</sup> Та дихотомија браће близанаца може се применити у означавању амбивалентне одрећености једног митског бића, у нашем случају синкретистичког лика бавола.

У улози медијатора баво као амбивалентно биће обједињује својим искуством људски свет с његовом тежњом за културом и редом, због својих антропоморфних особина и улоге културног јунака, са светом природе. Тај свет подразумева непрестане промене и тежњу ка хаотичности, што одговара баволовој улози злог демијурга и варалице.

1 William G. DOTY, *Mithography* (The Study of Myths and Rituals), The University of Alabama Press, 1986, 28.

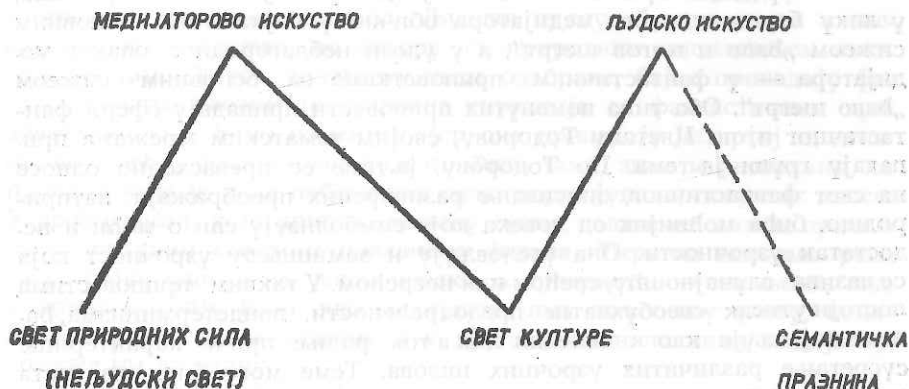
2 Ibid., 146—147.

3 Едмунд ЛИЧ, *Култура и комуникација*, Београд 1983.

4 У делу *Поетика мита* МЕЛЕТИНСКИ разматра и проблем из прича о два брата близанца, добром и лошем. Нама је та поставка послужила за анализу синкретистичког митског лика бавола, који истовремено игра улогу митске варалице, злог демијурга и културног јунака.



Недостатност људског искуства огледа се у семантичкој празнини, односно немогућности поимања света који није људски и који је изван контекста људске културе а он ограничава и људску свест. Медијаторово искуство због своје ширине обухвата оба та контекста и може да помогне или одмогне човеку у стицању нових искустава о свету природе или у сопственом усавршавању. Посредничково искуство и трајање превазилазе људско и зато може подједнако обухватити и свет људи и свет над којим култура нема моћи и све то стопити у целину.



Митски лик Бавола у синкретистичким религијским представама садржи компоненте које од њега могу створити две врсте медијатора, позитивног и негативног. У позитивном лику божанског даваоца развија моћи људске културе својим непосредним творачким способностима или преносећи своја знања људима. У негативном виду појављује се као утеловљење принципа зла у класичном смислу, или смрти и разарања, или, као што је поменуто, митског шарлатана. Осим тих дефинисаних ситуација, појављују се и ситуације кад је Баво недобар, или деструктивни шарлатан или смешни трапавко. По мишљењу Борба Јанића, Баво је у народним приповеткама зао, недобар или аморалан, а његови пандани у људском свету су онајлажливи јунаци као Ера или Насрадин хоца или деструктивни лукавац Ђоса. Он није као остали људи, већ је без браде и бркова и, као помало наказан, више припада нељудском него људском свету, па су зато и његова лукавства непријатнија али и инвентивнија него лукавства осталих лукаваца<sup>5</sup>.

У лику негативног медијатора Баво узима и лик негативног митског бића па зато и његова функција мора бити негативна. Тада се Баво јавља у улози кушача и утеловљењу негативног принципа, сумње у постојеће стање и жеље за променом ситуације, што заправо доводи до хаотичног стања. Баво је обично кушач људских

5 Борбе ЈАНИЋ, Баво у српским народним приповеткама, реферат на Симпозијуму о фантастици, одржаном у САНУ, сад у штампи са осталим материјалом Симпозијума. Љубазношћу аутора добили смо увид у текст за штампу.



способности и самопоуздања као и вере у добар исход ствари, позивајући људе да окушају срећу у потпуно измењеним околностима. Тада људи пролазе срећно, мање срећно или трагично.

У лику позитивног медијатора Баво унеколико задржава већ поменућу функцију кушача, али преузима и улогу даваоца омогућујући људима стицање нових знања и моћи, али и доносећи квалитативну промену њихове личности да би стекли бољи статус у људској заједници кад се у њу поново врате.

У народним причама Баво се јавља у својим обема улогама, у лику благонаклоног медијатора обично у бајкама са основним сижеом „Баво и његов шегрт“, а у улози неблагородног, опаког медијатора — у фантастичним приповеткама са основним сижеом „Баво шегрт“. Оба типа поменутих приповести припадају сфери фантастичног и, по Цветану Тодорову, својим тематским мрежама припадају групи ја-тема. По Тодорову, ја-теме се превасходно односе на свет фантастичног, описивање разноврсних преображаја; натприродних бића моћнијих од човека која симболизују сан о моћи и недостатак узрочности. Она утеловљују и замишљену узрочност која се назива случајношћу, срећом или несрећом. У таквим приповестима постоји утисак свеобухватне предодређености, пандетерминизма, Баво се појављује као књижевни лик а ток радње приче карактерише сусретање различитих узрочних низова. Теме могу бити из света детињства како се чини одраслим, са кључним догађајима прелаза из примарне менталне оријентације у зрелост. То је и долазак субјекта у језик. Ја-теме структурално одређују однос човека и света и, по Фројдовој терминологији, налазе се у систему опажање — свест. По Тодорову, тај однос пре подразумева став него деловање и пре опажање света него узајамно деловање света и човека. Цео однос је у суштини више статичан него динамичан<sup>6</sup>. Однос пасивности условљен је не делањем већ ставом (према свету) који дефинише људске ликове приче. У даљем догађају став води до таквих или онаких решења, зависно од догађања, који обично изгледају као случајности, али одређене свеопштим детерминизмом. Пасивни јунак бива увучен у случајности које му се догађају, мора бити покренут на акцију кад се нађе у наметнутим околностима да би се повест могла догодити. Појављује се медијатор који подстиче делање јер пасивни јунак то не може; јунак путује ка крају догађања, захваљујући медијатору и наметнутим околностима. Зависно од јунаковог става, крај је срећан или несрећан, околности доносе губитак или добитак.

Баво као медијатор утиче на људе служећи се њиховим личним односом према свету и животу, помажући им да прове кроз околности приче ка својој срећи или несрећи.

Као пример за улогу позитивног медијатора узећемо две бајке, а за пример негативног медијатора послужиће нам две приче које

6 Цветан ТОДОРОВ, Увод у фантастичну књижевност, Београд 1987, 114, 123, 124, 149.

по својој поетици више личе на приповетке са елементима фантастичног него на класичне бајке.

Ако треба да кажемо нешто уопштено о тим бајкама служећи се језиком Нортропа Фраја<sup>7</sup>, који тврди да постоји основни модел значења око кога се гради централна митска прича, ове бајке можемо сврстати у приповести које припадају првој фази митског догађања. То је фаза зоре, пролећа, рођења. То су повести о рођењу јунака, стварању, препороду, ускрснућу, поразу сила таме зиме и смрти. Споредни ликови су јунакови родитељи. По Фрају, у основи је прича о јунаковом трагању. Људски циклус будног стања и сневана уско је повезан, по аутору, са природним смењивањем светлости и таме. У том контексту наше одабране, бајке припадају фази светлости. Сасвим је супротна ситуација са фантастичним приповеткама које ћемо поменути, јер оне припадају четвртој и, делимично, трећој фази у овој подели. Фази таме, зиме и распадања, са причама чија је тема победа тих сила, пораз јунака, повратак хаоса. У трећој фази, која припада заласку сунца, налазе се митске приче о паду, насилној смрти и повлачењу јунака. Укратко можемо рећи да се бајке односе на успон човека, а приповетке — на његов пад. У првом случају Ђаво, као медијатор, има позитивну улогу, помажући људима да се уздигну а у другом, као негативни медијатор, помаже им да падну.

Једна од тих бајки је веома позната и популарна бајка „*Ђаво и његов шегрт*“, из збирке Веселина Чајкановића *Српске народне приповетке*<sup>8</sup>, која не само што је позната већ има и своје варијанте али много мање уметнички вредне и много мање занимљиве као приче. У поменутом раду Б. Јанић је и навео неке од њих, с напоменом да по својим уметничким квалитетима знатно заостају за том варијантом мотива коју имамо у виду. Ми можемо додати и приповетке *Дечко обећан Ђаволу* и *Свети Илија и Ђаво*, са истом опаском да им је исти главни мотив али да по својим квалитетима знатно заостају за бајком о којој ће овде бити речи.

Друга бајка је *Зелени Десио*, такође веома високе уметничке вредности, из рукописне збирке Љуба Мићевића *Живот и обичаји Поповаца*. Рукопис је публикован, али се чува у Архиву САНУ па смо бајку користили из рукописа<sup>9</sup>. Обе бајке имају неке заједничке елементе који могу послужити у нашој анализи, али се и доста разликују, па ћемо и на тим разликама показати различите могућности улоге медијатора.

7 Нортроп ФРАЈ, Књижевни архетипови, Израз, 3, 1981, књ. XLIX, 225—232. Аутор разликује четири фазе мита: зоре, зеница, заласка сунца и таме и митске приповести одређује према тој шеми. Том методом аутор систематизује и књижевне жанрове, полазећи од архетипских значења мита и аналогije са људским циклусом будног стања и сневана.

8 Веселин ЧАЈКАНОВИЋ, Српске народне приповетке, Београд 1929.

9 АСАНУ, Београд, Е—461—61 Љубо МИЋЕВИЋ, Живот и обичаји Поповаца, бајка Зелени Десио, казивач Мато Приморац, чуо од покојног Ивана Влахињића, званог Мећед, из Равног.

У обема бајкама реч је о младој мушкој особи која постаје Баволов ученик, ненамерно и у жељи да изучи неки занат ради стицања бољег статуса у друштву (реч је о сиромашним младићима) али не налази међу људима ниједног мајстора који је вољан да га прими. Пошто су могућности тражења помоћи међу људима на тај начин исцрпљене, остаје још само натприродно, па се привидно случајно одвија сусрет са Баволом који пристаје да таквог младића узме за шегрта. Ти млади људи најчешће нису у могућности да бирају ни занат ни мајстора, а и остали прохтеви су им углавном скромни, па их Баво лако и једноставно може придобити, а ученик се са своје стране обавезује на марљивост и послушност.

У бајци *Баво и његов шегрт* син сиромашног сељака, иако га је наговарао отац да остане тежак, жели да изучи занат и постане мајстор. Баво га поведе са собом да га учи вештини о којој овај не зна ама баш ништа, чак ни каква је то врста заната. У бајци *Зелени Десио* младића обећавају вилењаку као залог за богатство што им је овај дао на уживање. Отац, сиромашни радник, није могао да се помири са својом великом оскудицом и тешким радом и, у неспутаној жељи за бољим животом, дао је неопрезно обећање опаком вилењаку у замену за богатство које му је привидно поклонено. Завет се мора испунити и у уговорено време вилењак или злодух неумољиво захтева да му родитељи уступе свог малолетног сина, обећаног док се још није ни родио. Чудан зелени човек, у зеленим хаљинама, љубазно дозвољава дечаку да остане код куће још једну годину и заврши школовање, али му и објашњава да му је намењен, да је зато и добио симболично име Вилен, и како треба да у одређено време стигне у његов дворac и служењем одужи дуг својих родитеља.

У оба случаја реч је о млађим адолесцентима који су приморани да се сами побрину о својој неизвесној будућности. Њихови, уместо људских, нељудски учитељи — Баво (у зеленим хаљинама) и зелени демон или вилењак (вероватно демон вегетације или можда злодух) одводе их у потпуно нову средину, што означава раскид са прошлoшћу и уочиштем детињства, али и сусрет са медијатором који води људско биће из света културе у свој свет, у коме важе други закони. С обзиром на то да Баволово искуство подједнако обухвата оба света, медијатор омогућује човеку да се снађе и у другом, новом контексту искуства, потпуно новог и страног људској природи. Учитељи захтевају од ученика пасивну послушност и ћутање јер предстојећи задатак намеће максималну пажњу и стрпљење, особине које код деце тек треба да се развију. Деца се лако и брзо прилагођавају новој средини јер здраве личности одрастају неосетно и лако и брзо прихватају све ново од чега могу имати користи.

Баво у зеленим хаљинама одводи свог штићеника до воде и каже му да се не боји већ да ради исто што и он, и почиње да плива. Дечко се најпре плаши, а затим заплива као и учитељ. Тада га Баво неосетно и лако загњури у воду и тако обојица стигну у Баволов дворac на дну. Ученик — слуга Зеленог Десиоа се мирно спре-

ми и, у речено време, према његовим упутствима, стигне у његов дворац и станиште у шуми, пратећи сунце на заласку.

Почетни прелаз из људског света у нељудски свет одвија се лако јер то омогућује медијатор. Ученици свој боравак у дому господара, на дну воде и у густој и далекој шуми, уопште не осећају као ограничавајући фактор. Не делује обесхрабрујуће ни сазнање да ће се припреме за будући живот међу људима одвијати под тако необичним околностима, већ нови живот почиње неосетно и тако се и наставља.

Баволов ученик сусреће старицу која је ту већ дуго, и она га опомиње да је и сама била „божија душа“, али јој није успело да се врати у спољни свет, јер јој ђаво то није дозволио. Саветује дечака да мајстору увек каже како још ништа није научио и да зато ништа не зна. Тај савет је плодотворан јер помаже шегрту да учи мирно, неометан од свог учитеља и неузнемираван претераном жудњом да се цео процес што пре заврши.

Старица је вероватно заточеник сопствених амбиција, јер као неприлагођена личност није успела да се у свом одрастању прилагоди стварном животу и врати му се као активно и стваралачко биће, већ је остала само пасивни посматрач. Добронамерношћу ипак успева да превазиђе тегобност и ограниченост свог положаја и својим искуством помогне другоме у избегавању животних промашаја.

По Чајкановићу, то би заправо морала бити Ђаволова мајка, истина у овом случају у доста прерушеном виду, Чајкановић сматра да се Ђаволова мајка, кћерка а некад и сестра, увек појављују у лику добронамерне старице, жене или девојке, и увек су вољне да корисним саветима помогну човеку придошлицу, као и да га заштите од Ђаволових плукавстава или гнева.<sup>10</sup> Дечак захваљујући корисном савету на самом почетку процеса учења дечак касније свој занат савлађује без тешкоћа, иако и сам не схваћа колико и шта све треба да научи. Ни сам учитељ није одмах свестан колико је и како напредовао његов штићеник, па се тако и време оучавања и растајка неосетно примиче.

Ученик и слуга Зеленог Десила такође добија савете од Десиловог чобанина, али за обављање тешких задатака које му господар поставља налази сарадника и помагача у лику добронамерне најмлађе Десилове кћери Розалије. Касније, како њихови односи постају приснији, добија и непријатеља у Десиловој жени, злој чаробници, злој вили.

10 Рукопис Велесина ЧАЈКАНОВИЋА у Архиву САНУ у Београду, Историјска збирка бр. 13531 и 13532; рукопис је требало да буде синтеза, али аутор није успео да га заврши. Управо се завршавају последње припреме за објављивање рукописа. На пројекту ради академик Војислав Ђурић са сарадницима. Љубазношћу академика Ђурића успели смо да упознамо део рукописа који се односи на Ђавола. Овом приликом се љубазно захваљујемо академику Ђурићу на свим обавештењима и помоћи.



Ако прихватимо Чајкановићево мишљење да су у бајкама Ђаволова мајка, сестра и кћер добронамерна бића, а његова жена увек злонамерна<sup>11</sup>, и, ако прихватимо да би на основу сличности које се запажају између Ђавола и Зеленог Десица овај други могао бити варијанта Ђаволовог лика у виду злог волшебника, вилењака, злодуха или можда демона вегетације, моћи ћемо да упоредимо та два случаја одрастања али и мењања и усложњавања структуре личности необичних ученика. Оба одрастају чином демонстрације стечених моћи и стечене виспрености и тако надмудрују своје учитеље. Ослобађају се њихове власти тек после повратка у људски свет и завршетка процеса промене у структури и интегритету својих личности. Учитељи се морају уверити у сопствени добар избор ученика, али и у завршетак сопствене мисије.

Ученици су оспособљени за повратак својој средини и породицама, овог пута не само као равноправни већ као надмоћни чланови. Ако је одлазак из породице био прека потреба, повратак је постао добитак.

Ђаволов ученик се надмеће са Ђаволом уз помоћ свог оца јер још увек није сигуран да је потпуно овладао новостеченим моћима метаморфозе и спољне трансфигурације, па се обраћа ауторитету оца за помоћ, иако то можда више није неопходно. На крају успева да својом последњом трансфигурацијом надвлада учитеља и тада се и потпуно одваја и од свог оца. Најпре се ослобађа у психолошком смислу очевог утицаја, јер као победнику није му више потребан ауторитет оца. У међувремену добија и цареву кћер постаје и наследник престола. Тако се одвојио од свог природног оца и у друштвеном смислу, јер као принц и наследник престола добија цара за новог оца. Његов друштвени статус треба да достигне кад сам постави владар.

Да би успех Ђаволовог шегрта био потпун и сигуран, није довољно оамо надмашити и онемогућити учитеља. Потребно је и да учитељ нестане, а да остане само његов ненадмашни ученик као апсолутно бољи. То би се могло постићи класичним уништењем учитеља, али не би било довољно, јер тако ученик никада не би био сигуран да ли је баш све научио од учитеља и у свему га надмашио. Зато ученик поједе свог учитеља. Ученик, у лику мачке, једе врапца у лику свог учитеља, што је последњи чин једења. Томе је претходило једење у обратном смеру — учитељ је у облику врапца јео ученика у облику мрвица. То једење би се могло схватити као култичка жртва, а узајамно једење — као приступање истом култу или као заједничка дозба приликом склапања узајамних и нераскидивих веза.

У сваком случају, овде је у питању апсорбовање једног бића од стране другог (натприродног од стране природног), да би стапањем два бића настало једно, ново. Природно и натприродно биће се стапају у једно и оба више не постоје у пређашњим облицима.

11 Исти рукопис Веселина ЧАЈКАНОВИЋА.

Бивши штићеник не само да надмашује учитеља већ се и стапа и њим<sup>12</sup>.

Животни пут Ђаволовог шегрта изгледао би овако: најпре стиче вештину да би се супротставио учитељу, затим се, као вешт, такмичи са учитељем и ослобађа подређеног односа према њему. Касније се ослобађа и од ауторитета уопште јер потпуно мења не само свој друштвени статус већ и идентитет, а тек то последње представља оно што заправо жели. Апсорбовањем учитеља превазилази сопствену људску природу. Једењем натприродног бића које је претходно појело део њега самог апсорбује не само моћи и знања већ се и утапа у нову природу, изгубивши делимично своју људскост.

Сада је реч о тежњи ка савршенству, перфекционизму који се не може задовољити само пуким одмеравањем снага у несавршеном и ограниченом свету људског. Перфекционизам тежи апсолутном, бесконачности и ослобађању од тесне људске коже. Апсолутна надмоћ се постиже напуштањем сопствене несавршене природе и преласком у нови квалитет. Апсорбовањем натприродног људскост је превазиђена, а нови квалитети доносе моћи недоступне људима и немерљиве људским мерилима. Тако се може наслутити и наставак или могући крај ове приповести без краја. Млади чаробњак постаје и владар попут Херкулеса, митски херој са душом пола људском пола божанском влада људима не само као световни владар већ и као врховни жрец и свемоћни ауторитет.

Ученик Зеленог Десила не тежи перфекционизму и нема натпросечних прохтева, па зато и његово одрастање и борба за бившим господарем друкчије изгледају. Иако је и њему пружена свесрдна помоћ, на крају оно стечено ипак са тешком муком задржи. Стицање пријатеља и места у друштву за њега није споредан чин који долази сам по себи као код Ђаволовог ученика. Његов господар зелени вилењак не успева да га на било који начин заведе као што је то учинио његовом наивном оцу или Ђаво свом ученику. Штићеник Зеленог Десила има свог пријатеља и помогача у лику Десилових кћери, у коју се и заљубљује, и његова жеља за повратком у људски свет бива подстакнута жељом за емотивним сазревањем а не превазилажењем учитеља, јер он уопште није привлачан, с њим ученик нема ничег заједничког.

Ни учитељ није нарочито вољан да кажњава двоје младих завереника, касније заљубљених бегунаца из његовог света. То чини тек на инсистирање своје злонамерне жене, која омета двоје младих да почну нови живот. Она је, за разлику од Десила, утеловљење потпуно асоцијалног демона природе, индиферентног према људским

12 Јан КОТ, Једење богова, Београд, 1974. Аутор говори о ритуалном причешћу, једењу живог бога, стр. 211. Наводе се и Јунгови подаци, опис једења богова, који је забележио шпански мисионар код Ацтека, шест година после Портесовог освајања. За оно што су учесници у обреду јели речено је да је бог који се једе, а за оне који су јели, речено је да чувају бога, 235.



осећајним потребама, а супротстављеног људском уређеном свету као природне стихије.

Млади ипак побегну захваљујући девојчиној вештини, јер је девојка, за разлику од мајке, потпуно окренута људском свету, утеловљење доброг духа или анђела. Она надмудрује оца да би спасла вереника, а потом мужа. Али и младић мора да током свог одрастања и пута ка срећи савлада сопствену сдипалност. Његова чудесна жена му и у томе помаже враћајући му у свест сећање на себе, које је изгубио приликом поновног сусрета с мајком, која га пољуби. Враћањем сећања стабилизују се и артикулишу његова осећања према жени и мајци и тек тада постаје спреман за живот какав је желео.

Насупрот Баволовом ученику који оличава људску тежњу ка трансценденталном, Десилов ученик Вилен, иако намењен вилинском свету, никада фактички у њега не улази јер оличава људске тежње ка реалном и могућем. Његова људска природа се никад ни не приближује границама преко којих води пут ка самоуништењу или самопревазилажењу, што показују и циљеви којима тежи. Још за време живљења са господарем младић се заљубљује и пушта да све сукобе и тешкоће са надлежним ауторитетом решава неко други коме то више лежи — његова вереница, а не он сам. Много мање посеже за натприродним силама, једино ако се већ мора, и увек под надзором своје вилинске веренице. Све његове тежње су у потпуности односе на људски свет, јер једино што га стварно обузима јесте у почетку школа у људском свету, а затим љубав и срећа са вилинском девојком. Ипак, извршава марљиво све, па и непријатне дужности, што говори о дисциплинованој, самопрегорној и пожртвованој особи.

У обе бајке медијатори нестају, мање или више, насилним путем. Баво бива апсорбован једењем од стране свог ученика, а на месту станишта Зеленог Десила и његове породице појављује се врело одмах после „људског венчања“ његове најмлађе кћери Розалије и Вилена. Медијатори су извршили своју функцију али повратак из нељудског у људско не може бити тако једноставан као што је на почетку био прескок из света културе у свет супротан њој. Да би се наставио нормалан боравак сада већ формираних људи у њиховом свету, мора се прекинути веза са натприродним, односно неприродним. Натприродно мора потпуно нестати, као да га није ни било, мора бити уништено.

По Елијадеу<sup>13</sup>, насилна смрт таквих божанстава је стваралачка, јер је веома важна за наставак људског живота. То божанство се никада не заборавља и даље живи у другим облицима (врело са именом Десила и елементи нељудске природе у Баволовом ученику). Уморено постаје после своје смрти неопходно људима и улази у њихова тела (Десилова кћер Розалија постаје Виленова жена). По Елијадеу, таква смрт божанства потпуно мења човеков живот јер

убиство надахњује сценарио обреда посвећивања и преображаја природног човека у културног човека.

У првом случају, Ђаволов шегрт не прелази само из природног човека, детета, у културног, одраслог човека. По Растку Петровићу<sup>14</sup>, у питању су авантуре врача у борби са вишим силама или борба мага са силама природе. Крајњи акт представља и посвећење младића у нову улогу коју изискује нова вештина. Преузевши од свог медијатора нешто од његове природе и сам ће постати медијатор и бити у могућности да се креће по границама природног и културног. Метаморфозе и трансмутације које изводе ученик и његов мештар најпре показују инфериорност ученика. Тек последњи чин омогућује ученику спас, поновни повратак у људски свет али и посвећење и сједињење са божанством да би стекао потребне моћи.

У другој бајци млади Вилен је више слуга него ученик и има два медијатора, Десила и његову кћер Розалију, која је његова позитивна еманација, може се рећи бољи део њега самог. Остале кћери су његова лошија еманација, која људима не може користити па зато нестаје, док је Десинова жена еманација најтамније, супротне стране његове природе, антропофагијске, опаке и некомуникативне, која за Вилена представља опасност и од које га штити Розалија.

Трансфигурације доживљава само уз Розалијину помоћ, па и онда веома незнатне, јер он у њима задржава своје људско обличје и личност док се Розалија претвара у пшеницу и цркву. Тек их последња метаморфоза претвара у патке (елеменат природног, без везе са људским) али их и спасава од гнева антропофагијске Розалијине мајке. Розалијине метаморфозе указују на елемент културе (недовршена црква јер она још не припада људском свету) и на елементе природног у човеку (пшеница, људска храна).

Метаморфозе Ђавола и ученика асоцирају и на Ђаволове хипостазе (коњ, мачка) и на неке елементе Ђаволове природе (антропоморфност, али и агресивност — кобац). Појављују се и елементи културе и асоцијације изобиља (ученик се претвара у дућан и робу).

Елијаде сматра да тако уморена божанства нису космогонијска, већ су се појавила на земљи после чина стварања и људе уче како да се користе њиховом смрћу.

Варијанта веровања да човек може учинити од Ђавола или га служити је веровање да Ђаво може бити шегрт или слуга људи и оно је такође преточено у народне приповести<sup>15</sup>. У првој је реч о Ђаволу који ради као слуга код Насрадина хоџе, а у другој је

14. Растко ПЕТРОВИЋ, Младићство народног генија, Изабрана дела, књ. 4, Поезија, Београд 1964, 349—409. Аутор, поред осталог, даје и анализу ове бајке.

15. Приповетке из Етнографске збирке Архива САНУ, рукопис Стевана Дучића, са сигнатуром Е—237, Стеван ДУЧИЋ, Српске народне приповетке. Приповетка под скупљачевим бројем 78 Насрадин и Ђаво и под скупљачевим бројем 79 Како Ђаво брани свој занат.

Ђаво шегрт исквареном и користољубивом мајстору у чаршији и његовој лењој и користољубивој жени.

Обе приче су знатно краће по обиму него поменуће бајке, много једноставније у изразу и економичне у причању, а атмосфера им је веома приближена свакодневици.

У случају Насрадин хоће Ђаво сам одлучује да му буде слуга, односно чобанин стоци коју је овај стекао својом довитљивошћу. Ђаволу се, међутим, не допада толика Насрадинова довитљивост и самоувереност па хоће да му докаже ко је довитљивији од довитљивога. Насрадин је свестан деликатности свог положаја и упорно одбија да за чобанина узме Ђавола који се представља под именом „угурсуз“, али је Ђаво упорнији и Насрадин мора попустити. То га наводи и на друга и све већа попуштања а, на крају, и на пропаст и пораз у надмудривању с противником.

Они се погоде да се никад не смеју љутити један на другог па зато Ђаво одмах почиње са наношењем све већих штета свом газди, који све мора трпети поштујући договор и надајући да ће ипак на крају он испасти паметнији. Кад Ђаво почиње да чини и ствари које нису обичне штете већ морбидна убиства и Насрадин на крају ипак схвати да је у том дуелу материјално и морално потпуно оштећен, покуша да се бекством спасе опаког слуге. Али сада Ђаво не жели да га напусти. Пошто Насрадин и његова жена, кад су остали без ичега, у очајању покушају да се на силу отарасе уљеза и баце га у воду, Ђаво лукавством наведе жену да гурне мужа у реку. Са обале му подсмешљиво довикне, док се овај дави, да мора платити што је хтео да лукавством надвлада Ђавола.

У другој причи отац Ђаво доводи свог малог Ђаволчића једном мајстору и каже му да жели да његово дете не бежи од посла. То мајстора зачуди, али му, као грамзивом човеку, буде и по вољи, па одмах прихвати шегрта кога ће максимално искористити. Шегрт све сам лако схвата, ради изузетно брзо, добро и тачно извршава све налоге. Пошто је као „аламуња“, ни сам не жели да седи беспослен већ тражи да што више ради. Уз пут убацује случајним пролазницима и газдиним муштеријама каменчиће у опанке, али га у тој игри нико не ухвати. Газда и газдарица обилато користе вредног шегрта, али му и несвесно све више указују поверење и ослањају се на њега, па шегрт постепено почиње да преузима иницијативу.

Једном кад мајстор није био у радњи, шегрт запита пашу који је био у пролазу да ли би желео да га подмлади. Изненађени паша најпре пожели да се увери да момак то збиља може и Ђаво пред њим и другим сведоцима подмлади једног сиромашног старца ставивши га у ужарену пећ. Кад паша касније дође на куру подмлађивања, у радњи је сам мајстор, који мора покушати исто. Чим из пећи уместо младог паше испадне само пепео, буде ухапшен и поведен на вешала. Ђаво се претвара у вихор и спасава обешеног газду од гушења. Тек кад осуђеног понесу на гробље да га шегрт као привидно мртвог покопа, Ђаво га избави из невоље и

опомене да бежи што даље и никад више не покуша да се користи вештином и моћима које му нису дате.

У оба случаја свог службовања код људи Ђаво се поставља у привидно подређени положај, јер или привидно учи занат или привидно служи. Као слуга може бити користан и опасан, доносити добробит или наносити штету, али крајњи циљ свега тога је да се људи испровоцирају и покушају да делају преко својих могућности. Тада или хоће да надмудре Ђавола као Насрадин хоџа или да се користе његовим умећем као похлепни мајстор. Такво понашање их доводи до пропасти јер се сударају са сопственим ограничењима.

Као учитељ, Ђаво дозвољава својим ученицима, иако су му подређени, да слободно развијају своје способности и тежње, али он као подређени не само да манипулише својим господарима већ их и сурово кажњава кад прекораче одређене границе. Они најчешће тек тада схвате ко их је служио и шта им се заправо догађало, док Ђаво све до краја упадљиво прикрива свој идентитет.

Сиже две поменуте бајке јесте одрастање и оптимизам младости која иде напред, док две друге приповетке, упркос елементу фантастичног, почивају на реалности свакодневице и умерено су песимистичке. Оне трезвено приповедају о ограничениости људских способности у зрелом добу.

Оптимизам бајке<sup>16</sup> је оптимизам младалачког успона и виђења живота као наде, док је умерени песимизам приповетке заснован на искуству одраслих, зрелих личности. Као подређени, Ђаво обмањује и унесређује своје надређене, већ формиране личности, које, иако су у зрело доба, не могу да ускладе своје жеље и могућности. Особито се губе у сусрету са фантастичним, односно не свакидашњим у обичном животу. Насупрот песимизму мита, ове су приповетке лишене судбинске уклетости и имају и ноту лаког хумора и помало горко-тужне ироније самоподсмеха људској ограничениости и сивилу свакодневице.

У две наведене бајке Ђаво се појављује као претеће и недобро биће, али се на крају испоставља нешто друго и стрепње испадају неосноване. У приповеткама, као што се види, Ђаво делује безопасно, али крај приче показује супротно.

Као позитивни медијатор Ђаво има и функцију даваоца, јер његов нестанак омогућује људски опстанак у измењеним али много квалитетнијим условима. У овом случају реч је о људима који тек треба да постану културни (прелаз из детета у одраслог човека). Али је реч и о стицању знања насупрот претходном незнању и искуства насупрот неискуству.

У другом случају реч је о готовим, културним људима, којима не треба прелаз у нови квалитет, али до прелаза ипак долази.

16 Бетелхајм БРУНО, Значење бајки, Београд 1979. Аутор говори о оптимизму бајке насупрот песимизму митова, јер је бајка прича о јунаку који решава све оне проблеме и заобилази све оне препреке које га у миту доводе до пропасти. Приповетка би, по тој логици, требало да буде негде у средини.

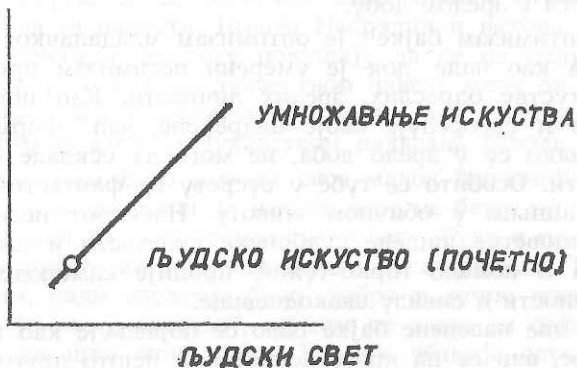
Тада се на тим људима не дешавају посебне промене, нити они стичу потпуно нове квалитете које до тада нису поседовали. Све је по старом, једино људи стижу до пада. Овога пута медијатор не нестаје, јер његов нестанак не би донео људима добробит, па то није ни потребно. Људи се не мењају осим што њихове способности и животна снага долазе до свог исцрпљења и краха, медијатор се уклања јер више није потребан, а раскид са натприродним поново људе враћа у њихов свет.

Негативни медијатор не развија већ постојеће људске склоности и способности већ наводи људе да дођу у ситуације којима нису дорасли. Тако је он више у функцији кушача, јер од њега потиче постицај ка новим искуствима али не и ка новим квалитетима; исход је у сазнању сопствене, људске ограничености. Медијатор је у негативном виду лукави кушач, доноси несрећне околности да људи сами себе, сопственим поступцима, доведу до пада, али ипак не дозвољава њихово потпуно уништење.

Амбивалентна природа Ђавола се у овом контексту показује у функцији медијатора даваоца, који умире и обогаћује људски живот, и негативног медијатора кушача, који на крају постаје рушилац, али не уништитељ.

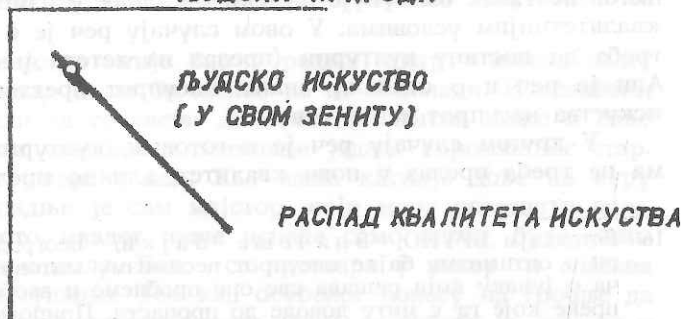
**СВЕТ**

**ПОЗИТИВНОГ  
МЕДИЈАТОРА  
(ДАВАОЦА)**



**ЉУДСКА ПРИРОДА**

**ПРИРОДА  
НЕГАТИВНОГ  
МЕДИЈАТОРА  
(КУШАЧА)**





Jasminka RANČIĆ

# THE MYTHOLOGEME OF THE DEVIL'S DISCIPLE AND THE DEVIL'S APPRENTICE IN FOLK FAIRYTALES AND STORIES

The mythologeme of »the devil's disciple« or »the devil's apprentice« corresponds to the role of the devil as mediator in the positive form of a giver and slain god teaching people how to use his death. The deity's death is a consecration rite and positive transformation of human qualities.

The mythologeme of »the devil's apprentice« goes together with the above one or derives from it. It corresponds to the devil's negative role as mediator tempting people into evil and misery. Instead of the deity's death, there is the death or ruin of people, whose abilities and quality of life decrease.

Both examples have been studied by analyzing two fairytales with happy endings and two fantastic stories with tragic endings.



# THE MYTHOLOGY OF THE DEATH DISTRICT AND THE DEATH DISTRICT IN THE DEATH DISTRICT

The mythology of the death district is a complex system of ideas and concepts that reflect the human attitude towards death. The death district is a place where the soul of the deceased goes after death. It is a place of suffering and pain, where the soul is punished for its sins. The death district is also a place of hope and redemption, where the soul can be saved and sent to heaven. The mythology of the death district is a reflection of the human condition and the human struggle for meaning and purpose in life.

ПОСРЕДСТВО  
МЕДИАТОРА  
(ПЛАЧУЩА)



ПРИРОДА  
НЕГАТИВНОГ  
МЕДИАТОРА  
(КУШАЧА)



Оригинални научни рад  
UDC 396.1

Мирослава Малешевећ  
Етнографски институт САНУ, Београд

## ОСМИ МАРТ — ОД УТОПИЈЕ ДО ДЕМАГОГИЈЕ

Међу празницима политичког карактера вероватно нема масовнијег и веселијег празника од Осмог марта — Дана жена. У празничну јурњаву око куповине поклона, слања честитки, организовања свечаних ручкова, припремања пригодних говора којима треба сви „да се подсетимо да су у нашем друштву мушкарци и жене у свему изједначени“ укључени су практично сви — од деце у вртићима до трговаца и угоститеља, свако са својим добрим разлогом: да се обрадује мама, одговори захтеву наставника, оствари профит или стекне користан политички поен. А све по могућству да се „равноправности“ не дотичемо више него што то налаже формални повод, колико је неопходно да празник протекне „достојанствено и свечано“.

Ни село, које се по правилу дуго опире сваком „написаном“, „измишљеном“, неспонтаном обичају — овоме није одолело. Не, додуше, због повода којим се одржава, већ због потребе за празновањем и прослављањем. И тамо је последњих година „равноправност“ постала згодан разлог да се у њено име добро поједе и попије.

У метежу који стварају поклони, цвеће, честитке, нове фризури и хаљине, колективна путовања, често се заборави и формални разлог за прославу. О њему, изгледа, још једино брину функционери друштвено-политичких организација, припремајући своје празничне говоре, сваке године исте, састављене увек од истог низа фраза о оствареној равноправности, достигнућима у погледу еманципације и „потреби сталне акције свих субјективних снага на даљем побољшању положаја жене у нашем друштву“. Некадашња примарна мотивација овог датума — да окупи и мобилише жене на солидарну акцију за промену свог друштвеног положаја, временом се потпуно изгубила. Тај садржај заменила је празнична атмосфера, наместо изражавања незадовољства дошла је песма, жучне говоре обесправљених жена сменили су пригодни функционерски говори, срочени по задатку, празни и незанимљиви. „Слављенице“ данас не излазе за говорницу, не окупљају се да би ишта захтевале, ишта мењале. Некадашњи, првенствено политички мотивисан скуп преобразио се у славље без готово икакве мотивације, у празник у буквалном смислу.

Кад би се судило само на основу онога што Дан жена данас званично „хоће“ да изрази, морало би се, по идиличној слици коју оставља, закључити да је ово друштво потпуно остварило свој први принцип — равноправност међу половима (као услов сваке друте

равноправности) у свим видовима живота, те да нема ни места ни потребе за иступањем жена с неким новим захтевима. Свима нам је, међутим, добро познато да се „сви видови живота“ не исцрпљују у законским и економским правима која жене уживају, да овим просторима још увек доминира патријархална културна норма и да дискриминацију према женама сусрећемо у готово „свим осталим видовима живота“. Зашто онда њихов дан о томе ништа не говори? Где се и зашто изгубила „борбена солидарност жена“? Шта њихов дан уистину изражава и која му је стварна сврха?

Покушај да се на та питања одговори захтева бављење „прошлошћу“ овог празника колико и његовим савременим изразом, околностима које су током времена одлучујуће утицале на његово мењање и које је он својим садржајем рефлектовао. Сразмерно кратка историја од свега седамдесет година дозвољава да се судбина Дана жена прати практично из године у годину, током свих његових развојних фаза и у свим друштвеним и историјским околностима, кроз све значајне прекретнице. Управо с намером да у релацији с тим чиниоцима сагледам садржај и симболику овог празника у одговарајућим контекстима и установим његове значењске и функционалне одлике и узроке промена, одлучила сам се да у овом раду пратим развој обичаја обележавања Осмог марта код нас од његовог установљавања до данас. У том смислу одабрала сам три карактеристичне етапе у његовом животу, које се одвијају у три различита и за његову судбину „најодговорнија“ историјска контекста: рађање новог обичаја у предратној Југославији, која се може назвати, с обзиром на основну мотивацију, „бунтовном фазом“; време „Велике победе жена“ по завршетку другог светског рата, односно по победи социјалистичке револуције („ударничка“ фаза), и савремени период, или његова „слављеничка“ фаза. Анализа је рађена на основу описа прослава Осмог марта из 1914. године и 1946. године (прва прослава Осмог марта код нас, односно прва прослава у потпуно „миронодопским“ условима) које су донеле радничка и женска штампа тог времена, и описа савремене прославе сачињеног делимично на основу постојеће етнографске литературе о „новим обичајима“, а делимично на основу сопствених испитивања феномена „масовног веселја“, „на терену“.

\* \* \*

Идеја о установљавању Дана жена поникла је у оквиру Међународног радничког покрета. Активисткиња немачке социјалдемократске партије Клара Цеткин изнела је овај предлог на II међународној конференцији социјалистичкиња, одржаној у Копенхагену 1910. године. Суштина тог предлога била је да социјалистичкиње свих земаља организују сваке године свој дан, када би, окупљајући се на масовни састанак, јавно манифестовале своју бор-

бену солидарност — у првом реду солидарност у захтевима за признавањем права гласа женама<sup>1</sup>. На већ постојећу традицију борбе жена за економска и политичка права, на традицију деловања феминистичких покрета чији су захтеви за потпуним изједначавањем у правима жена и мушкараца, и за културном еманципацијом у то време већ имали доста одјека у свету, надовезала се идеја о дану социјалистички опредељених жена када ће оне, предвођене својом партијом, манифестовати *своје* незадовољство положајем у друштву и захтевати своја права. Убрзо потом, Осми март<sup>2</sup> је постао званична институција социјалне демократије преко које су радничке партије у свету потицале жене на заједничку борбу са радничком класом<sup>3</sup>.

Три године пошто је у већим европским центрима Женски дан обележен масовним зборовима и манифестацијама за изборна права и у Београду је, 23. фебруара (по старом календару) 1914. године, уприличена скромна прослава којом су чланице Социјал-демократске партије и симпатизери радничког покрета у Србији обележили тај датум<sup>4</sup>. Преко свог пласила „Једнакост“ чланице партије позвале су „другарице раднице“ да се окупе у Народном дому и да „у што већем броју манифестују своје политичко и економско бесправље“.<sup>5</sup> Тога дана окупиле су се углавном чланице и активисткиње покрета. Није то био масовни женски скуп, већ и зато

1. Мала енциклопедија „Просвета“, Општа енциклопедија, књ. 2, Београд 1959, к. р. Међународни дан жена — 8. март.
2. Објашњења због чега су социјалистичке одлучиле да баш Осми март изаберу за свој дан варирају током времена. Најпре је то успомена на дан (23. фебруар 1909. године по старом календару) када су „американске социјалистичке организације градиозне демонстрације по целој Америци за женску политичку једнакост“. („Једнакост“, бр. 4, Београд 1914, стр. 2). Потом су руске жене, као апсолутни узор, постале инспираторке и овог датума. У „Жени данас“ (која је основана на иницијативу КПЈ, бр. 11—12, Београд 1938, стр. 22 каже се да је Женски дан првобитно прослављан 6. марта (нема објашњења зашто тог дана), али да је после првог светског рата (у рату су прославе Женског дана биле забрањене) прослава померена на 8. март, као успомена на велике демонстрације руских жена одржане 8. марта 1917. године, када су пале и прве жртве. После рата, са променом политичког курса, враћа се старо објашњење да је 8. март успомена на демонстрације америчких радница, одржане 8. марта 1909. године. („Жена данас“, бр. 105, Београд 1953, стр. 1). Задатак је историографије да утврди који је стварни догађај из прошлости био повод да Клара Цеткин предложи овај датум за међународни дан жена.
3. Мала енциклопедија „Просвета“, к. р. Женски покрет, књ. 1; Упоредити: Опћа енциклопедија Југословенског лексикографског завода, књ. 8, Загреб 1982, к. р. Женски покрет.
4. Женски дан код нас, „Једнакост“ бр. 5, 1. март 1914, Београд, 2; Упоредити: М. ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, „Једнакост“, гласило жена социјалдемократата (Београд 1910—1912, 1914. године) и раднички покрет за еманципацију жена, Етнолошке свеске VII, Београд 1986, 9—10. Истог дана и у Сарајеву је одржана прослава, којој је телеграм упутила Клара Цеткин. Видети у: М. ХАРАМИНА, Велике годишњице — наши празници, Загреб 1980, 15.
5. Женски дан, „Једнакост“, бр. 4, јануар 1914, 2.

што се одржавао први пут, али му је присуствовао сигурно политички најобразованији део женског пролетаријата. На скупу се говорило о значају Женског дана, о потреби организоване борбе против експлоатације женске радне снаге, о неопходности општег права гласа итд. Одржано је предавање под насловом *О значају женског дана*, у коме се говорило о обесправљености радница и у коме су оне позиване да се укључују у партију. Предавање је прекидано аплаузима и повицима: „Живело опште право гласа“ и „Живео социјализам“. После предавања изведен је позоришни комад *Борба* који говори о односима између радника и капитала<sup>6</sup>.

Организатор те манифестације био је Секретаријат жена социјалдемократа, женски огранак Српске социјалдемократске партије. То је била једина партија у тадашњој Србији која је у свој програм уврстила решавање „женског питања“.<sup>7</sup> Њен став о томе био је да су жене свих класа и слојева вишеструко угрожене, да је њихов положај и у културном, и у социјалном и у политичком погледу испод нивоа људског достојанства и да су неопходне радикалне друштвене промене да би се положај жена побољшао. Као социјалистичка, партија је бољу будућност видела једино у рушењу капитализма и успостављању „праведнијег социјалистичког уређења“ у коме ће се, сходно томе, аутоматски решити и питање положаја жена<sup>8</sup>. А опет, као чланица Међународног радничког покрета, она је на „женско питање“ гледала на исти начин на који га је дефинисала Међународна социјална демократија. Укратко, то значи да се женско питање као посебно не признаје, а његово постојање подразумева се само као део класног питања. „Ми имамо да се боримо за побољшање нашег положаја пре свега не као жене, већ као раднице, пролетерке. Наша борба мора бити не само борба жена, већ још пре борба радница, класна борба. Ми не сматрамо да је женско питање засебно питање које се као такво има сасвим одвојено да реши без обзира на остала питања. Не, за нас је женско питање само један део опште радничког питања и са решењем овога пада истовремено и решење женског питања!“<sup>9</sup> Дакле, судбина жена у постојећем друштву тичала се партије онолико колико су оне угрожене као раднице, а не као жене, па је, сагласно томе, своје деловање и ограничила на женску радничку популацију. Први осмомартовски скуп у Београду недвосмислено изражава такво опредељење. Све што је ту изречено односи се на најболније моменте њихове класне угрожености, корени свих неправди налазе се у систему који експлоатише раднике, а решење — у заједничкој борби с друговима да се сруши постојећи и успостави социјалистички поредак. Први захтев тог скупа је захтев за укљу-

6. Исто; Женски дан код нас, „Једнакост“, бр. 5, март 1914, 2.

7. М. ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, н. д., 8.

8. У чему је ослобођење жене, „Једнакост“, бр. 10, мај 1914, 2.

9. Наши задаци, „Једнакост“, бр. 5, март 1914, 1.



чивање у партијске редове, за организационо уједињење радница и радника.<sup>10</sup>

Женски пролетаријат је у то време и код нас, с индустријским развојем, брзо растао, и било је сасвим јасно да у све изразитијој поларизацији власника средстава за производњу, с једне стране, и најамних радника, с друге стране, изван борбе радника за своја права, не може остати читава војска обесправљених најамних радница. Партија је зато с правом рачунала на то да ће укључивање жена ојачати њене редове, захтеве радника учинити гласнијим, па, према томе, и повећати изгледе на успех акција које су предузимали (штрајкови, демонстрације, избори). Зато је и настала потреба за једним таквим женским даном којим ће се раднице придобити за „заједничку пролетерску ствар“, као и најважнији захтев — гласачка права за жене, јер су она предуслов за остварење свих осталих захтева социјалиста.

Најважнији задатак активисткиња Секретаријата постао је зато рад на придобијању жена да се прикључе покрету, да их систематским пропагандним радом активирају и мотивишу да се придруже борби својих подједнако обесправљених другова.<sup>11</sup> Обавештавајући о одржаној прослави, „Једнакост“ позива чланице партије да агитују међу својим другарицама, упућују их у радничке организације и шире социјалистичку штампу и идеју да је њихово ослобођење могућно једино кроз социјализам.<sup>12</sup> Један од облика деловања међу радницама требало је да постане осмомартовски састанак. Као врста политичког часа на коме женама треба указати на суштину друштвених неправди и разлоге њихове обесправљености, требало је да послужи освешћивању масе жена и да их идеолошки усмери у правцу који је одговарао циљевима „њихове“ партије. Осмомартовске поруке, које су до радница допирале и преко њихове штампе и кроз пропагандни рад активисткиња, без сумње су упућиване да би омогућиле идентификацију жена с проблемима пролетера како би оне могле да их доведу у везу са сопственим положајем, и да истовремено онемогуће идентификацију с феминистичким захтевима за еманципацијом, који су се, као што је познато, од пролетерских захтева разликовали пре свега

10. „Мали број и незнатна наша снага нису нам дозволили да на лепши и грандиознији начин прославимо наш Женски Дан. Но ако наше другарице, које су сада са нама, буду и даље овако истрајне у борби, ако и даље буду просвећивале у социјалистичком духу себе и агитовале код осталих радница... онда ћемо моћи и ми ући у ред оних земаља које 8. марта (по новом) доживљавају грандиозне демонстрације организованих и класно свесних жена, које су увиделе да је њихово ослобођење једино могуће кроз Социјализам... Зато другарице, пожуримо свака у свој синдикат, свака у своју партијску организацију, попунимо редове организоване социјалистичке војске, прегнимо свом снагом, да наше социјалистичке захтеве приведемо у дело!“, пише „Једнакост“, (бр. 5, март 1914, 2).

11. С. ДЕВИЋ—УБАВИЋ, Српска социјалдемократска партија и женски покрет у Србији 1903—1914, Токови револуције 1, Београд 1967, 218—221; Наши задаци, „Једнакост“, бр. 5, март 1914, 1.

12. Женски дан код нас, „Једнакост“, бр. 5, март 1914, 2.



по томе што су борбу за равноправност жена с мушкарцима видели у оквиру постојећег друштвеног уређења.<sup>13</sup> Како је партија налагала класну борбу, било је важно жене васпитати на тај начин, односно експлицитно их дистанцирати од сваког посебно женског, односно феминистичког захтева. Импулс феминистичког покрета из земаља Западне Европе и Америке стизао је и у ове крајеве, и мада је још био без знатнијег утицаја, требало је на време оградити жене раднице од његових поставки о узроцима неравноправног друштвеног положаја жена. Посебан дан, када ће раднице опредељене за социјализам посебно иступати са својим захтевима, испуњава у тим условима сврху јавног одрицања социјалистичкиња од феминизма и супротстављања његовим, у основи сасвим блиским захтевима. Мада ће током година, управо због преплитања интереса, повремено бити заједничких иступања феминистичкиња и социјалистичкиња, на манифестацијама против рата, за опште право гласа итд., разлаз у основној идеји и стратегији деловања постоји од самог почетка. Осми март окупља и позива на солидарност само оне жене које су се, одричући се сопственог интереса, определиле да своје ослобођење повере моћнијим организацијама, општијих циљева и карактера. Одрицање од феминистичких идеја, јавно, у за то предвиђеном дану, испуњавало је још један важан задатак — утицање на промену става радника према женама, то јест стварање јединственог фронта радника и радница за борбу против капитализма. Јавно опредељивање жена за „општу ствар“ требало је да међу радницима омогући разбијање општаклих представа о жени као „издајничкој конкуренткињи“ пролетаријата на тржишту рада, која умањује борбену моћ пролетера, најпре самим тим што се запошљава, чиме смањује број радних места за мушкарце, а затим и зато што пристаје да исти посао ради за мању надницу и тако „постаје конкурент човеку и донекле и проузроковач беспослице“<sup>14</sup>, што је све утицало на стварање својеврсног „пролетерског антифеминизма“. У датим условима, заправо, једино је јавно одрицање жена од сопствених интереса ради интереса радничке класе могло да доведе до прихватања жена од стране мушкараца радника као равноправних сабораца у борби за остварење заједничких интереса.

Укључивање жена у покрет, њихово организовање и активирање, међутим, показало се већ на почетку посебно тешким задатком, „два пута тежим но код радника“,<sup>15</sup> — духовно заостале, класно неосвешћене, политички неписмене (а најчешће и потпуно неписмене), оптерећене послом и својим традиционалним улогама и задацима, жене су углавном пасивно прихватале своју судбину. Требало их је тек научити политичком размишљању, односно сте-

13. Пролетерски и буржоаски покрет жена, „Једнакост“, бр. 4, фебруар 1912, 13—14.

14. Извештај са II земаљске конференције жена социјалдемократа у Србији, „Једнакост“, бр. 4, фебруар 1914, 2.

15. Наши задаци, „Једнакост“, бр. 5, март 1914, 1.

пен њихове класне еманципације тек је требало да досегне ниво еманципације радника, да би као класа обесправљених могли да се изједначе у односу према власницима средстава за производњу. Такав задатак, масовно класно освешћивање жена, опредељивањем за борбу пролетеријата, заправо увођење у статус пролетера или озваничење тога статуса „изнутра“, из покрета, требало је да изврши Осми март. У том смислу осмомартовска манифестација је истовремено и захтев већ опредељених и освешћених жена (већ потреба за заједничким иступањем и политизовање сопственог положаја јесте одређени знак еманципације) да буду прихваћене као равноправне, не само по свом реалном статусу него и по политичком уверењу, својеврсно освајање статуса истински зрелих политичких субјеката.

Управо тај степен изједначавања у статусу жена и мушкараца радника, међутим, открива онај други ниво значења који тако установљен дан женског бунта настоји да занемари и потисне у други план, обећањем потпуне једнакости коју може донети једино социјализам. Наиме, ако се жене, без посебних и специјалних идеја, изјашњавају као припаднице пролетаријата и предност у захтевима дају заједничким, радничким, ако њихово учешће ојачава раднички покрет, њихова изборна права обезбеђују изгледе на остварење циљева социјалиста, остаје питање: због чега посебан женски дан ако се раднице већ одричу посебних, женских интереса, ако је незадовољство заједничко, а обесправљеност подједнако погађа и једне и друге. Потреба за класном солидарношћу испуњава се тако дефинисаним циљевима борбе жена. Међутим, унутар класне солидарности, унутар постигнутог права на равноправно учешће у заједничкој борби, остаје очигледна подвојеност међу класно једнакима на „више“ и „ниже“ у рангу, на „општерадничко“ (мушко) и „посебно“ (женско); иако се сваки женски партикуларни интерес јавно осуђује и одбија, остаје очигледна неједнакост према полу. Осми март, напосто, није ни предвиђен да расправља о тој врсти неједнакости.

Као дан „резервисан“ за манифестовање само женског незадовољства против друштвених неправди, установљен као еквивалент, као „женски“ додатак Првом мају, „правом“ дану за радничке манифестације, када хиљаде организованих другова одлазе да манифестују своје захтеве<sup>16</sup> он означава управо ту подвојеност, суштину неравноправности, саму суштину проблема положаја жена чијег су се решавања социјалистичке одрицале, верујући у идеју „универзалне“ обесправљености. Чему иначе партикуларизам овога дана ако не да значи ту основну неједнакост, да истакне да и међу равноправнима морају постојати „равноправнији“? Посебан дан за жене, макар је незадовољство заједничко, макар сви били припадници исте класе, у основи представља управо „озваничавање“ субординираности радница као класе класи радника,<sup>17</sup> жена муш-

16. Исто, 2.

17. И у самој партији је јасно изражена подела на „опште“ (мушко) чланство, и посебни, не исти у рангу, женски органак.

карцима. Подређивање сопствених интереса „општим“, интересима покрета у целини (при чему „целину“ сачињава мушки део пролетаријата) означава прихватање подређене улоге у односу на „своје“ мушкарце, као датости која остаје „до бољих времена“ изван сваке упитаности и која је доследно потискивана у други план утопијском идејом да ће онај други ниво женске обесправљености — обесправљеност у односу према истом другом — у браку, породици итд. „сам од себе“ да нестане у социјализму.

\*      \*

\*

Током међуратног периода Женски дан потпуно дели судбину „своје“ партије. Обележаван је мање или више јавно, гласније или тише, зависно од конкретних политичких прилика у земљи, то јест од позиције коју је у појединим раздобљима имала Комунистичка партија.<sup>18</sup> У годинама потпуне забране рада, партија се користила феминистичким удружењима и њиховим гласилима за ширење сопствених идеја међу женама (мировна иницијатива, опште право гласа), оних које су се слагале с феминистичким,<sup>19</sup> али упркос томе, због своје примарно класне оријентације, 8. март никада није прихваћен као празник других слободоумних жена. Он је од почетка представљао простор за идеолошко деловање социјалиста—комуниста. Међутим, мада су и феминисткиње и социјалистичкиње упорно иступале са својим захтевима, понекад и на заједничким скуповима,<sup>20</sup> ствари се у погледу измене положаја жене у

18 Мала енциклопедија „Просвета“, к. р. Међународни дан жена — 8. март. Зависно од политичке климе и оријентације листа и дневна штампа је повремено доносила информације о прослави Женског дана. Видети, на пример, Политика, Београд, 4. III 1940, 6.

19. Феминистичко гласило „Женски покрет“ (орган алијансе женских покрета у Краљевини Југославији, излази у Београду од 1920—1938. године), ојачано је 1935. године Омладинском секцијом, „у циљу окупљања свих жена, из свих слојева, старих и младих да све солидарно иступе у одбрану својих права“ (бр. 3—4, Београд 1935, 61). Неке од примљених омладинки касније су сачињавале прву редакцију „Жене данас“, то јест њима је КПЈ као својим чланицама поверила покретање овог листа („Жена данас“ (1936—1944), Конференција за друштвену активност жена Југославије, фототипско издање бројева 1 (1936) — 33 (1944), Београд, 5. Једна од чланица Омладинске секције „Женског покрета“ била је Митра Митровић, која је током рата уређивала „Жену данас“. Ново „појачање“ Женски покрет добио је 1937. године (приступиле су му чланице СКОЈ-а и КП). Већ следеће године престао је да излази часопис јединог феминистичког удружења у предратној Југославији (Видети: Жена данас, јуни 1945, бр. 34, 9).

20. На пример, протестни зборови жена, припадница различитих слојева и опредељења, одржани су 20. октобра 1935. године у 11 градова Југославије — за опште право гласа. Збор у Београду отворио је председница „Женског покрета“, феминистичког удружења, а говориле су представнице свих категорија жена: мануелних радница, интелектуалки, омладинки, сељанки. Часопис „Женски покрет“ објавио је говоре свих представница са тог збора („Женски покрет“, бр. 7—9, Београд 1935).

предратној Југославији нису битно промениле. Жене су рат дочекале без готово икаквих признатих грађанских и политичких права.

„Историјска прекретница“ догодила се усред рата, тако рећи преко ноћи и, практично, једним политичким потезом. Одлуком АВНОЈ-а од 1943. године женама су пред законом призната сва права<sup>21</sup>, једнако као и мушкарцима, чиме је идеја о изједначавању жена с мушкарцима практично остварена. Било је потребно, бар са формално-правног становишта, да се испуни само онај важан услов о коме су говорили прваци Радничког покрета у време установања Дана жена — смена власти — да би жене стекле достојније место у друштву за које су се најнапредније међу њима деценијама пре тога безуспешно бориле.

Законским актом о равноправности жена с мушкарцима Партија је, без сумње, учинила крупан корак ка реализацији задатака социјалних промена за које се у свом теоријском програму одређивала. За жене се тим чином уистину отварао могућност Бољег Живота који је обећавао социјализам, као „нови, хумани поредак“ у коме се укидају класне неједнакости, угњетавање и дискриминација.

\* \* \*

Завршетак рата и успостављање новог поретка у коме пролетеријат постаје „класа на власти“ донели су и Дану жена потпуно нови смисао. Иако основни разлог осмомартовских манифестација — протест обесправљених — логично више није постојао, с обзиром на то да су жене као припаднице „победничке радничке класе“ сада имале другу друштвену позицију, овај датум није престао да се обележава. Напротив, постао је, нарочито у првих неколико година поратног заноса победом социјалистичке револуције, масовна манифестација жена „у славу слободе и равноправности“. Тога дана жене су у поворкама, на хиљаде, излазиле на улице, на митинге, „раздрагане и срећне“ да се заједно радују Новом Животу и својој равноправности о којој се званично говори као о завршеном процесу<sup>22</sup>, оствареном колико захваљујући напредном партијском програму толико и доприносу самих жена који су, током ратних година дале „заједничкој борби за заједничку слободу“.<sup>23</sup> У складу са тим околностима, Дан жена преображава се у Празник равноправности, у победничку свечаност „нове жене, ослобођеног човека“. Зато, „ни сада, као ни ранијих година, то није никакав специјално женски дан... он је био и остао мани-

21. Ч. ПОПОВ, Формирање АФЖ-а 1942. Резултат става КПЈ према женском питању и последица политике стварања Народног фронта, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. VI, Нови Сад 1961, 13—30; М. ХАРАМИНА, н. д. 19—21.

22. „Жена данас“, бр. 33, септембар 1944, 6.

23. „Жена данас“, бр. 34, јун 1945, 28.

фестација солидарности у борби“,<sup>24</sup> само што се борба сада усмерава ка другом циљу — укључивању жена, на равноправним основама, у све послове и задатке које је нова власт постављала пред њих, пре свега у општу радну акцију обнове и изградње ратом разорене земље. С тим циљем, под паролом „повисити продуктивност, повећати производњу“, организована су многа радна такмичења жена у радним колективима, по селима, у школама, у премашивању норме, броју прековремених добровољних радних сати итд. Те смотре „рада и напора жена“ замишљене су као први део великог првомајског такмичења свих радних људи, а организацијом, избором најспособнијих тимова или такмичарки, руководио је АФЖ.<sup>25</sup> Очигледно је, дакле, да се од жена очекивало да своју равноправност искажу у пракси, радним победама и ударничким значкама и тако својој власти олакшају послове управљања и обнове. Жене Београда су на пример, у част свога дана 1945. године, а у складу с потребом „укључивања у решавање свих актуелних проблема друштва“, своју активност исказале тако што су „откриле 301 шпекуланта и предале га милицији, чиме су држави прикупиле 11.620.528 динара пореза“.<sup>26</sup> Слично њима, студенткиње из Загреба обележиле су дан своје равноправности с мушкарцима помагањем у фабрици при слагању и отпреми Одјела за војску, а раднице Творнице посуђа у Великој Горици „поставиле су себи задатак“ да ће шест месеци по четири сата радити за Комunistичку партију.<sup>27</sup> Понесеност вером у Ново Друштво и измењену, активну улогу жене у њему, није заобишла ни крајеве с најтврђом патријархалном традицијом. Сагласно лику „активне, ослобођене жене“, који је сугерисала нова идеологија, Црногорке, на пример, крећу у осмомартовску радну акцију изградње земље и „добровољно туцају шодер на цестама, што је можда први пут у историји Црне Горе“, истиче извештач са прославе са овог подручја.<sup>28</sup> Жене из села Беле Крајине најавиле су једне другима такмичење за Осми март и то у сузбијању шверца, припремању сетве и шпирењу писмености, а Београђанке су тим поводом дале свој прилог у новцу и радним часовима за изградњу децјих домова.<sup>29</sup> Осмомартовски ударнички рад, као што видимо, доживљава се као симболична потврда оправданости стечених права, као потврда еманципације.

Представа еманциповане жене коју је обликовала идеологија потпуно је изједначена с ликом ударнице која пожртвовано ради, чак и преко граница сопствених могућности, која изгара за добро-

24. „Жена данас“, бр. 20, март 1939, 1.

25. Антифашистички фронт жена Југославије основан је на I земаљској конференцији АФЖ-а у Босанском Петровцу 1942. године. Мала енциклопедија „Просвета“, књ. 1, к. р. Антифашистички фронт жена.

26. „Жена данас“, бр. 41—42, Београд 1946, 12.

27. „Жена данас“, бр. 40, март 1946.

28. „Жена данас“, бр. 41—42, Београд 1946, 10.

29. Исто.



бит своје земље.<sup>30</sup> Тако уобличена, поједностављена слика Нове Жене тачно се уклапала у исто тако упрошћену и шематизовану представу Новог Друштва које се рађа кад се „индустријализација дода електрификација“ — и није остављала простор за постављање других питања. Сва „женска“ питања, обећавали су идеолози еманципације, нестају с победом социјалистичке револуције. Тешко је ипак и замислити да је такав културни преображај био могућан за тако кратко време, од практично четири ратне године, да је слика свеопштег полета заиста била резултат промене друштвене свести о положају и улози жене. Да ли је то, с обзиром на јаку патријархалну традицију, као и на чињеницу да се вековна схватања споро и тешко мењају, уистину било могућно?

На једном нивоу, „нова жена“, израсла у рату, носи у себи, без сумње, одређени еманципацијски квалитет. Већ чињеница да има „ратну прошлост“, призната права, да ради, гради, излази на изборе и митинге, да се описмењава, запошљава, потврђује да је она у односу на своје традиционално место у друштву начинила значајан корак напред, да је кренула да осваја домен до јуче резервисан само за мушкарца. Део програма културне промене, који је тежио укидању свих облика дискриминације, па према томе и дискриминације према женама, доиста је почео да се остварује током рата. Партија је задржала став „о нужности револуционарне промене положаја жене у друштву, која се може остварити само кроз ову борбу, кроз социјалистичку револуцију“.<sup>31</sup> Предратна активност на придобијању и организовању жена настављена је током рата оснивањем разних одбора антифашистичкиња, који су убрзо прерасли у масовну женску политичку организацију — Антифашистички фронт жена Југославије. Мада је првенствени циљ ове организације био да мобилише масе жена за што ефикаснију помоћ НОП-у, један од њених важнијих задатака била је и политичка и културна еманципација жена, како би се оне оспособиле за укључивање на равноправним основама у све токове друштвеног живота, пре свега за учешће у изградњи новог друштва и органа народне власти.<sup>32</sup> Поред осталог, ту је требало да се артикулишу и афирмишу нове вредности за које се друштво у настојању залагало у својим програмским документима.<sup>33</sup>

Историјски документи доносе безброј примера пожртвоване помоћи жена војсци и покрету током рата, пре свега у прикупљању одеће и обуће, намирница и санитетског материјала, обради земље и другим пољопривредним радовима, збрињавању деце илегалаца

30. Н. ТОДОРОВИЋ, Женска штампа и култура женствености, Београд 1987, 128—130.

31. Ч. ПОПОВ, н. д., 22.

32. L. SKLEVICKY, Културном мијеном до жене „новог типа. Антифашистичка фронта жена, Гордоган 15—16, Загреб 1984, 92.

33. Исто, 73, 92.



и бораца итд.<sup>34</sup> Тим пословима, а то су углавном били традиционални женски послови, одавана су признања и похвале, истицане су заслуге и величана „зачуђујућа храброст наших жена“. Историјске чињенице потврђују да је АФЖ сасвим успешно извршио тај део великог задатка. Новија истраживања његовог карактера и улоге, положаја у оквиру НОП-а, односа КПЈ према њему, показују да онај тежи и сложенији задатак, програм културне еманципације, ова организација није била кадра да изврши, јер, једноставно, за то није имала компетенција, пошто није деловала као самостална женска организација која би заступала и штитила интересе жена.<sup>35</sup>

Испоставља се, наиме, да су проблеми почели да се јављају, као што то обично бива, кад запрети рушење основа на којима почива једна култура, онда када су акције жене почеле да излазе из оквира њихове традицијом утврђене улоге и компетенција, да ремете строго утврђена подручја деловања једног и другог пола. Понесене, с једне стране, идејом о равноправности, а, с друге стране, суровим ратним условима који нужно бришу постојећа друштвена правила, жене су се, осим за обављање помоћних и помагачких послова, масовно почеле да јављају и у борбене редове, да траже оружје. Сто хиљада жена које су се бориле у саставу јединица НОВ, био је резултат тих захтева.<sup>36</sup> Међутим, тој новој и нашем културном поднебљу непримереној улози жене, пружани су отпори са сваке стране, од њене животне средине до највиших органа власти. Одбијање жена постојало је приликом бирања у народноослободилачке одборе, за њих су постојали двоструко строжи критеријуми кад се бирало у партију, а нарочито снажан отпор пружали су сами борци захтевима жена да се укључе у њихове јединице.<sup>37</sup>

Сама партија је према том питању имала очигледно противуречан став. С једне стране, критикује постојање таквих „назадњачких“ и „накарадних“ гледишта, „ниске политичке свести“, док, с друге стране, осим начелно негативног става према уоченој пракси омаловажавања жена, не даје, како је утврдила L. Sklevicku у свом истраживању деловања и улоге АФЖ у рату, никаква конкретна упутства, никакве практичне мере да се таква пракса сузбије. Напротив, у постојећим конфликтима, пише она, увек се од организације жена тражило да покаже „разумевање и стрпљење“, да се доказује још већим залагањем.<sup>38</sup> Историјско оправдање што је постојећи дискриминаторски однос према женама Партија остављала на нивоу паушалних критика, ничим не доводећи у питање целину патријархалног модела културе, делом вероватно

34. М. ХАРАМИНА, н. д., 20; Ч. ПОПОВ, н. д., 26; Упоредити: Л. НИКОЛИЋ, Од мобе до радних јединица у НОБ-у Рад, VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије, Т. Ужице 1961, 367—371.

35. L. SKLEVICKY, н. д., 20.

36. М. ХАРАМИНА, н. д., 20.

37. Ч. ПОПОВ, н. д., 23—24; L. SKLEVICKY, н. д., 83—93.

38. L. SKLEVICKY, н. д., 83—93.

лежи у чињеници да би сваки нагли, радикални рез у саму суштину постојећег обрасца озбиљно пољуљао веру највеће масе становништва у исправност борбе којом је руководила Партија. Логично је питање, међутим, које у вези са заташкавањем проблема поставља поменута ауторка о томе колико су „чланови авангардне партије“ као конкретна повијесна бића, формирана у оквирима патријархалног социјализацијског обрасца, могли и у свакодневном понашању бити на разини теоријског програма којег прихватају“<sup>39</sup> колико су сами они који су стварали програм били у стању да превазиђу постојећи стереотип.

Противуречан став Партије према улози жена у друштву и поимању равноправности можда најбоље одражавају речи Врховног команданта на I земаљској конференцији АФЖ-а. Обрађајући се одборницама, Тито је, поред осталог, рекао да је поносан што стоји на челу армије која има толики број жена у својим редовима,<sup>40</sup> и те речи врховног ауторитета свакако је требало да ставе тачку на дотадашње негодовање и отпоре њиховом укључивању у НОП. Али, говорећи о даљим задацима АФЖ-а, врховни командант је у ствари дефинисао „границе“ равноправности, односно одредио степен до ког партија у датом тренутку може да је прихвата и толерише, до ког „ослобођена“ жена може бити корисна покрету: „Ми у вама гледамо главни ослонац у позадини. Ви жене треба не само да се бринете о својим задаћама према фронту, него и о позадини, да будним оком мотрите да се не угнијезди непријатељ, који је угрожен заједничким интересима свих слободољубивих снага Југославије. И тај задатак пада на вас. Нашим борцима треба одијела, треба чарапа — зима је — треба рукавица, хране и још много и много чег другог. То највише зависи од вас, другарице. Ви сте десна рука АВНОЈ-а. Ви сте најмасовнија организација, највећа снага која може много да да, много да помогне.“<sup>41</sup>

Из тог званичног става је очигледно да се од „еманциповане“ жене очекује да, упркос новим улогама и обавезама, никако не заборави своје „природне“ задатке, да се, прихватајући нову улогу, не одрекне оне традиционалне. Може ли се заиста говорити о равноправном учешћу и прихватању жена као равноправних субјеката у условима у којима једна страна („Ми у вама гледамо...“, подвукла М. М.) води политику и рат, решава судбину земље, док друга („десна рука“, уз то и „најмасовнија организација“) у тим питањима учествује „равноправно“ тако што „мистри на непријатеља“ и плете чарапе и рукавице? Чак и ако се занемаре отворене жалбе неких одборница о томе да жене учествују у народној власти само да би им се одало признање за њихово помагање борбе,<sup>42</sup>

39. Исто, 85.

40. „Говор друга Тита на I земаљској конференцији АФЖ“. Говори друга Тита женама Југославије, Београд 1947, 7.

41. Исто, 10.

42. L. SKLEVICKY, н. д., 85.

нема сумње да је еманципација схватана као прости збир старих и нових улога, чији резултат опет ни на који начин не сме да поремети традиционалне положаје и односе међу половима. Свеукупном патријархалном наслеђу због тих „додатака“ улози жене не прети разградња.

Из тога јасно произлази да су процеси започети током рата били само онај неопходни, први корак у реализацији пројекта социјалних и културних промена и да политичка права, укључивање жена у покрет и њихово помагање НОБ-а, представљају само један важан сегмент тога процеса, никако цео процес и никако „коначни, остварени циљ“. За то је потребан много сложенији и много дуготрајнији процес, који подразумева разградњу постојећег, патријархалног система вредности и стварање новог, битно другачијег, ослобођеног наслеђа прошлости. Потпуна промена свести и мушкараца и жена, васпитавање за промену ставова о месту и улози полова у култури које је постојећи вредносни систем подразумевао очигледно није била могућна само због чињенице да су се жене храбро, „мушки одважно“ држале у рату.

А управо се то, као што смо видели из описа осмомартовских послератних манифестација, узима као најважнији, званични аргумент да је равноправност, као коначни и завршени процес, једном за свагда постигнута током ратних година. Идеологија истиче да је „нова жена“, израсла из рата у свему и без остатка изједначена с мушкарцем, да је ослобођена, и да своју еманципацију има само да потврђује радом и самопрегором, само оданошћу „својој земљи и својој партији“. У тим условима подразумева се, без питања, да је постигнута равноправност пред законом, „ратно искуство“ и све оно што се у првим послератним годинама догодило, онај нагли и масовни излазак жене на јавну сцену (какав заиста није забележен никада пре и који се не подудара са традиционалном представом о њеном месту у друштву) резултат систематског, сталног рада на остварењу програма друштвених и културних промена и да, према томе, не постоје никакви разлози за неверицу да су старе представе о жени, управо захваљујући „сталном, организованом раду“ на преваспитавању свести за прихватање нових вредности, заувек заборављене. Сав кредит за те, без сумње напредне процесе (школовање, запошљавање, укратко укључивање жена у друштвени живот) приписује се, логично, Комунистичкој партији, као једином легитимном субјекту револуције. На томе управо инсистира описана осмомартовска прослава.

Међутим, у целој празничној манифестацији „среће због слободе“, потпуно изван домаћаја свести остаје чињеница да је све то што се са женама догодило у прво послератно време (чак и ако занемаримо „ратну стварност“, одбијање и неприхватање жена у „мушким“ сферама о којима је напред било речи) заправо резултат једне друге, прече потребе, потребе консолидовања стања у земљи, учвршћивања поретка и нормализације живота, пре него потребе за еманципацијом жене и друштва у целини.

Подразумева се да земља која је из рата изашла са огромним људским и материјалним губицима мора да ангажује све своје расположиве снаге како би живот опет кренуо уобичајеним током. Људство изгубљено у рату мора некако да се надокнади новом радном снагом, што, природно, резултира масовним запошљавањем свих радних потенцијала, па и жена, нарочито на оним пословима за које није неопходна квалификована радна снага, такође и елементарним описмењавањем како би радништво могло да се укључи у нешто сложеније технолошке процесе производње. Индустријски неразвијеној земљи корисне су све радне руке, а физички рад, у недостатку одговарајућих машина и технике, потребан и важан колико и аутоматизована, модерна производња.

Масовне митрације у градове у потрази за било каквим запислењем, курсеви описмењавања, могућност школовања, и све друге новине (све то што садржи одређено еманципацијско значење, а што се зове резултатом рада на еманципацији) не могу се због тога сматрати никаквом специфичношћу овог друштва нити социјалистичког уређења. Отварање нових привредних грана, масовно запошљавање жена и други процеси који су се догодили овде важе и за готово све друге земље Европе, и оне су резултат конкретних друштвених и економских потреба, тим потребама изнуђен процес, али би логична последица таквог процеса могле да буду и оне стварно еманципацијске промене које карактеришу модерна друштва, које су саме себи циљ и које су резултат „описмењавања“ свести за прихватање нових вредности. Оне би, јасно, морале да се покажу тек кад прођу ванредне околности и живот крене уобичајеним током.

У нашем случају све стоји управо обрнуто. Све је „унапред“ постигнуто са победом социјалистичке револуције, равноправност се проглашава потпуно оствареном, због чега престаје и свака даља потреба жена да се за њу боре. Партија је та снага којој припадају заслуге за нову улогу жена у друштву. Дакле, Партија, а не жене као посебна група с посебним интересом, омогућила је женама слободу и достојанство, а од њих се сада очекује да икажу лојалност „својој“ власти и пруже јој безусловну подршку. Све акције поводом Осмог марта израз су таквога усмеравања: доказати радом да стечена права нису тек пуки политички потез, оправдавати поверење (опет жене оправдавају поверење), што имплицира да свако другачије понашање значи „незрелост“, незахвалност и недовољну свест о значају постигнутога. Сваки другачији поступак у таквој констелацији односа значи заправо издају „опште ствари“. Зато Осми март, као празник „остварене равноправности“, треба не само да омогући женама да јој се заједно радују него и да им покаже како „да буду“ равноправне, шта се под тим званично подразумева, како да је „носе“ и како да је оправдају, показује им *једини дозвољени начин* на који оне могу да своја „права претворе у дело“.

Сасвим је вероватно да би, уз остварене законске услове и друге претпоставке развоја и осавремењавања друштва, једном

морало доћи и до рабања нових, сасвим специфично женских интереса и захтева, стварне реализације постојећих права, новог организовања, што, показаше године које долазе, друштво у настајању није било спремно да прихвати. Услове да се ти могућни, нови, а у монолитном једнопартијском систему и опасни посебни интереси жена онемогуће и усмере у оном правцу који одговара систему и који му користи, пружао је, поред осталог, и Дан жена, замишљен и организован као што је описано. Демагогија равноправности, која не трпи питања о томе како ће стварно изгледати живот „нове жене“ кад прође „обнова“, о томе ко ће брини о деци и домаћинству док она буде на послу (пре подне за плату, после подне „добровољно“, да докаже своју равноправност), о непромењеним породичним улогама и наслеђеној подели рада, брисала је сваку могућност ремећења успостављених односа, а истовремено, истим средствима, придобијала готово целу женску популацију за остваривање сасвим других циљева и задатака. Пароле о еманципацији без сумње су снажно мотивисале жене за нови друштвени ангажман, а истовремено су потпуно потискивале из свести стварне разлоге активирања жена, чиме су „једним ударцем“ биле у стању да постигну више циљева, да друштву дају и задовољне и „разоружане“ и одане и корисне **жене**.

Сасвим је јасно да се „идеолошки оптимизам“ Осмог марта и животна стварност негде дубоко разилазе, а да за стварне, суштинске и дубоке промене у правцу еманципације није било ни интереса ни могућности. У том контексту Осми март се, замишљен као сублимирани израз свега постигнутог у погледу промене друштвеног положаја жена, исказује као средство да се постојећи јаз између прокламованог и стварног замаскира, а женска популација, њени радни капацитети, као и њена опредељења, каналишу у правцу који систему омогућава учвршћивање и јачање.

\*                      \*

\*

Да су процеси укључивања жена у друштвене токове изазвани логиком економске нужности, а не борбом за њихову стварну еманципацију, да су то били изнуђени потези, а не израз револуционарне свести партије о потреби свеукупног културног преображаја, показало се за необично кратко време, за само неколико послератних година, управо оном брзином којом се нормализовао живот у земљи. Онако нагло како се појавила на друштвеној сцени, партизанка — ударница се исто тако нагло с ње и повукла. Могло би се рећи — пошто је испунила задатак који су ванредне околности наметале, друштво је жену вратило на позицију која јој је „одувек“ и била намењена. Нагли и масовни продор жена у све струке, до највиших органа управљања, брзо је заустављен.<sup>43</sup>

43. Од 600 занимања, колико их је код нас постојало 1950. године, само у 60 није било жена. Процент неписмених жена у само три послератне године смањен је са 56,4% на 34%. Али, исто тако број жена у свим гранама привреде тих година почиње нагло да се смањује.



Жене почињу да се враћају традиционалним пословима и својој класичној улози. Раскорак између прокламованог и реалног друштвеног статуса жене све више се повећава. Унутар породице непромењена полна подела рада, непромењен начин гледања на женино место у расподели положаја и улога, у друштву, с друге стране, неодговарајућа заштита запослене, двоструко оптерећене жене, чија је свакодневица испуњена тешком борбом за живот, примитивним условима домаћинских послова, тешком стамбеном ситуацијом и друге тешкоће, нису женама остављали много могућности за избор. Идеја о подруштвљавању послова породице, о социјалној политици која би растеретила жену многих домаћинских обавеза и омогућила јој стварно активно укључивање у друштвени живот, друштвену и културну еманципацију, напосто није остварена.<sup>44</sup> Између потребе да буде вредна радница, друштвено ангажована и традиционална жена којој је породица искључива надлежност, жена се, у немогућности избора, опредељује за ово друго, запошљава се само ако је економски принуђена, и то претежно у „женске“ струке итд.<sup>45</sup>

Тенденција масовне пасивизације жена и повратка у кухињу остаје изван домаћаја неке конкретне политичке акције, не зауставља се и не оспорава, што потврђује да друштво, једноставно, није било у стању да оствари своја програмска начела. Штавише, управо у време тих процеса, укида се АФЖ, као последица става да нема потребе да постоји посебна женска организација, и наместо ње оснива се Савез женских друштава Југославије, који „и није искључиво женска организација, него форма која служи за мобилизацију свих грађана уопште на свим задацима који се специјално тичу жена, нарочито питање материнства.“<sup>46</sup>

Прокламовани циљ политичког активирања жена, односно укључивања у органе власти, такође је брзо напуштен.<sup>47</sup> Друшт-

Док су 1948. године жене чиниле 24,53% свих запослених, већ 1952. године њихово учешће је смањено на 21%. Видети: Н. ТОДОРОВИЋ — УЗЕЛАЦ, н. д., 131—132. У конкурсима за нова радна места почиње да се од кандидата захтева одслужен војни рок; 1962. године било је код нас 2,6% жена директора у већим предузећима, а 1968. године остало их је још свега 0,6%; сваки други високообразовани мушкарац је у то време на неком руководећем месту, док је то у исто време тек свака 55. жена са истим квалификацијама, итд. (Исто, 135).

44. У Југославији је, на пример, 1951. године било 524 дечје установе, а само две године касније њихов број је смањен на 261, што, по речима Неде Тодоровић—Узелац, значи да друштво није било у стању да обезбеди бригу ни за 5% запослених мајки. (Исто, 132).

45. Исто, 132.

46. Мала енциклопедија „Просвета“, књ. 1, к. р. Женски покрет. Поново се, као што видимо, одбацује као непотребан сваки посебни женски интерес, али се питање родитељства никако не уопштава. И у новообразованој организацији, која није по свом чланству искључиво женска, брига о деци, односно породици остаје опет искључиво женска надлежност, односно посебно питање у општем.

47. Сваки нови изборни период показује све мање жена међу посланицима, од Савезне скупштине до општинских скупштина. На пример, у Савезној скупштини било је 1963. године 15,2% посланица, и за



вени ангажман жена заправо је све време усмеравао „по ободу“, тако да не излази из оних области које су непосредно повезане са њиховим традиционалним улогама, у хуманитарни рад, на пример, што је, уза све постојеће, представљало само нови терет обавеза, од кога већина њих убрзо одступа, одустаје од „равноправности“ и враћа се домаћинству.<sup>48</sup> И званична идеологија убрзо одустаје од праксе непрестаног уверавања, непрестаног понављања да су жене у свему стекле равноправност, не само зато што у реалности то „измишљање традиције“ није имало готово никакву подлогу него очигледно и због тога што за то више нису постојали стварни политички разлози: редуковањем женских на општа људска питања укинута је заправо свака опасност да се жене активно, организовано супротставе носиоцима доминације.<sup>49</sup> Женска организација је у тим условима коначно могла да се усмери према конкретним, практичним питањима која су потпуно одражавала стварну постојећу ситуацију жена — питању легализације абортуса, породичског одсуства, домаћичког просвећивања итд.<sup>50</sup> Уместо жени као друштвено-политичком бићу, окреће се поново жени као биолошком бићу. Ново „дрестројавање“, не само као рефлекс стварности него логично и као показатељ „нових“ тенденција и потреба друштва.

следећих шест година остало их је још само 6,3%. 1949/50. године у изборима за народне одборе било је две трећине више жена него што их је било две године касније (Н. ТОДОРОВИЋ—УЗЕЛАЦ, н. д., 132, 135).

48. Још рат није сасвим ни окончан, а „Жена данас“, орган АФЖ, значи главно пропагандно женско гласило, доноси текст у коме се говори о новим задацима женске организације у миру, и у коме се, поред осталог, каже: „Да ли су, на пример, жене неког реона у граду, неког села, среза или округа, узеле под своје окриље једну болницу, децји или инвалидски дом? Шта може да их спречава да наизменце после завршеног дневног посла, посећују своје рањенике, своју децу, и да помогну свуда где домаћинско око, брижна женска рука и топло мајчинско срце најбоље може да осети потребу.“ („Жена данас“, бр. 34, јуни 1945, 8). Пре подне, дакле, ударница, после подне брижна мати, разапета између своје куће и установе за хуманитарни рад. Нема сумње да је хуманитарни рад и потребан и важан, али кад су за њега надлежне искључиво жене и кад се тај рад постави као циљ организације која треба да доследно и стално проводи програм друштвене еманципације жена, сасвим је јасно да нема говора о ослобађању од наслеђене поделе рада, да свет и даље остаје подељен на мушку и женску страну.
49. В. КАТУНАРИЋ, Женски ерос и цивилизација смрти, Загреб 1984, 138—142.
50. Тако је, на пример, саветовање Савеза женских друштава, одржано 1954. године у Љубљани, било посвећено питањима ваншколског рада на домаћичком просвећивању и питањима наставе за предмет домаћинство у средњим школама („Жена данас“, мај 1954, 3). „Жена у борби“, која је током рата неговала култ „нове жене“, покреће после рата нову сталну рубрику под насловом „Учимо девојчице ручне радове“, што показује у ком правцу иде социјализација новог женског подмлатка (Н. Тодоровић-Узелац, н. д., 132), а истовремено, у уводном тексту у „Жени данас“, посвећеном Осмом марту, дословно стоји да „о равноправности не може бити речи догод... интересовање већине жена буде усмерено на породицу и домаћинство“ („Жена данас“, бр. 105, март 1953, 1).

Са повлачењем жена из јавног живота, враћањем у кућу и улогама које из тог окружења проистичу, и Осми март се постепено одваја од своје првобитне оријентације и мења свој смисао и садржај. Наместо некадашњег „борбеног дана“, преображава се, шездесетих година у Дан Мајки, празник родитељице и одгојитељице. Сав празнични садржај тих година односи се на „нежне, брижне и уморне (старе) мајке“.<sup>51</sup> Материнство и њему припадајући задаци величају се, као у сваком патријархалном поретку, у коме је то кључна и најцењенија улога жене, готово до култа. Наместо друштвене (само) критике због поновног свођења улоге жене на улогу мајке, поновног затварања у сферу приватног, успиње се на пиједестал управо она жена улога која лежи у самом темељу супротстављености приватне и јавне сфере.

Обележавање Осмог марта, суштину и карактер прославе и даље диктира званична идеологија и тада када он губи некадашњи, у ужем смислу политички карактер. Заправо, тек пошто је лишен првобитне оријентације, овај празник испунио је све услове да буде прихваћен као празник у правом смислу, да се уобичаји, због теме која је повезивала све жене, без обзира на социјалне, културне, политичке и друге разлике међу њима.<sup>52</sup>

Прослављање Дана жена почиње тада да се раслојава на два нивоа: званични — „по диктату“ и по свуда истом сценарију, и „спонтани“ — слављенички.

Тај други, незванични ниво, „очишћен“ од политичког садржаја, имао је много боље шансе да постане добровољно широко прихваћен, колико због чињенице да званични готово ни у чему није одражавао стварност на коју се позивао толико и зато што представе о равноправности полова на које се званични ниво ослања једноставно не постоје у колективном памћењу, у историјској као ни у митској прошлости<sup>52a</sup>. У сјајној анализи осмомартовског мита Иван Чоловић о томе каже: „Не постоје симболи ове равноправности, па тиме ни могућности да се око таквих симбола оствари ритуално спектакуларно заједништво полова. Сама жена је одувек била грађа симбола, један од најчешће мистификованих и дивинизованих предмета, али не и жена равна мушкарцу. На плану колективне уобразиље постоји само борба између маскулократије и гинекократије, борба између мушког и женског начела.“<sup>53</sup> Поставши спонтано славље, пише Чоловић, Дан жена је почео да оживљава неке митске представе,<sup>54</sup> да грађу за свој садржај црпи из наслеђа прошлости које је обезбеђивало праве симболе, који су стварније и сажетије одражавали односе међу половима од „измишљене традиције“ равноправности. Те околности пружиле су, каже даље Чоловић, услове за оживљавање митова о

51. Погледати, на пример, мартовске бројеве дечјих листова из шездесетих и седамдесетих година („Змај“, „Полетарац“).

52. И. ЧОЛОВИЋ, Дан за мушку финоћу, митоанализа једног празника, Дело, година XVIII, број 7, Београд 1972, 893.

52a. Исто, 892.

53. Исто.

54. Исто.

самодовољности и владавини жена (ове друге он препознаје, на пример, у ритуалним заменама улога између шефова и особља — жена у ресторанима<sup>55</sup>, које докидањем структуре у друштвеном „не-времени“, служе да је обнове и учврсте када се поново успоставе нормални односи и нормално време).

„Инспирацију“ за оживљавање појединих митских ситуација, за стално проширивање симболичког садржаја прославе пружале су, свакако, значајне промене на друштвеном и економском плану, изражене нарочито с краја шездесетих и почетком седамдесетих година (отварање према свету, пораст друштвеног и индивидуалног стандарда, фамозна потрошачка грозница и друго), које су мењале ако не саму суштину друштвеног третмана жене, а оно свакако схватања о обиму и начину реализације њених улога. На пример, време осетног раста индивидуалног стандарда, побољшања квалитета животних услова, које је дошло после дугог периода оскудице донело је, поред осталог, и појаву масовне потрошње, са новим системом вредности, новим стилем живота. Сагласно с тим, стварала се и слика жене модерног доба, нови модел женствености обликован по узорима масовне културе: лепа, млада, модерно одевена, увек дотерана и привлачна, „свестрана“ жена, која с подједнаком пажњом негује и своје лице и свој дом, своју децу и свој посао.<sup>56</sup> Сетимо се само тих година врло актуелних, конкурса за идеалну Југословенку, којој су пропозиције налагале познавање свих традиционалних домаћичких вештина, као и самоуправних аката и „опште културе“. То је сада не само поштовања достојна мајка већ и привлачна жена — женка, која у себи помирује неспојиве атрибуте мајке и „неверне драге“, једине женске култове које негује патријархална традиција. Тај концепт женствености налагао је и другачији однос мушкарца према њој. У празничну слику Дана жена полако улази обичај поклањања цвећа, парфема, „извођења на вечеру“ и других симбола који одражавају тај поново успостављени модел освајачко-заводничког мушко-женског односа, који се може схватити као један огранак наново оживљеног мита о жени као „слабијем полу“, о коме пише Чоловић,<sup>57</sup> „еротизованог“ учинцима такозване сексуалне револуције, која није заобишла ни ове крајеве.

Специфичан спој „спонтаног“ и „организованог“, неформалног и тенденциозно-идеолошког, уклопљених у исти сценарио, чине прославе Осмог марта у месним заједницама<sup>58</sup>. С обзиром на то да се у нашем друштвено-политичком животу месна заједница дефинише као вид самоуправљања у месту становања, да предс-

55. Исто, 893-894.

56. Н. ТОДОРОВИЋ-УЗЕЛАЦ, н.д., 135-137; Б. МИЛАНОВИЋ, Језик женске штампе, Дело, год. XXVII, бр. 4, Београд 1981, 66-82; М. МАЛЕШЕВИЋ, У посети „Срећној породици“ с часописом „Нада“, Етнолошке свеске VIII, Београд 1987, 97-116.

57. И. ЧОЛОВИЋ, н.д., 894.

58. Детаљан опис прославе у једној месној заједници видети у: Е. ГРЕГОВИЋ, Прослава Осмог марта, Етнолошке свеске VI, Београд 1985, 137-139.

тавља заправо базу политичког живота грађана, она је у исто време и место јавног друштвеног живота и полуприватног окупљања суседа. Осмомартовска прослава у месној заједници усклађена је с обема њеним сврхама. Замишљена као свечани и весели окуп суседа у „опуштеној и пријатељској атмосфери“, али с превентивним циљем да на том малом примеру представи постигнуте резултате на плану еманципације, друштвеног ангажовања жена, реализације људских слобода итд., свега што је у документима и законима записано као основни друштвени принципи, управо тако комбинована прослава која стално „подсећа“ на повод због ког је уприличена, у пуном светлу изражава све контроверзе и ова нерешена и потиснута питања женске еманципације. Ту (у месној заједници) где грађанин остварује своје „темељне друштвене улоге“, улога грађанке одређена је искључиво оним непромењеним, традицијом „заувек“ утврђеним и „другом полу“ намењеним делатностима. Парадокс је утолико већи што се управо приказивањем тих делатности жели да покаже степен њене интегрисаности у савремене друштвене токове, што оне треба да буду слика „слободне, равноправне, еманциповане“ жене у савременом друштву. Садржај те прославе показује да се друштвена активност жена схвата као „јавна породична активност“: све што се ту приказује и припрема кућна је улога жене, само за ову прилику извучена из приватног породичног контекста и смештена на сцену месне заједнице као велике заједничке породице.

Брижљиво припремање свечаности, избор јела и пића, посуђа, украшавање сале (доноси се и припрема само репрезентативно), одабир ручних радова итд. неодољиво подсећају на напор добре домаћице да приреди пријем којим ће свету „приказати“ свој дом, изложити га (и себе) погледима и оцени других, представити свој породични статус, стандард, укус. „Представљање“ је и у овом проширеном контексту њен главни друштвени задатак. Оне женске улоге на којима почиња породични живот добијају и овде, свака, посебни простор. „Добра домаћица“, вешта, практична и економична приредиће укусан обед, обућиће своју „малу поподневну хаљину“ ставиће накит, весело ћаскати са гостима (представници других месних заједница, мужеви, пријатељи). „Жртвована кћи“ не сме заборавити старе и болесне чланице Актива жена у месној заједници, посетиће их, предати поклоне, послати честитку. „Брижна мајка“ ће дати новчани прилог за оближњу школу или вртић, а уколико околности то омогућавају, посебна делегација жена отићи ће у посету гарнизону (када такав постоји на територији месне заједнице) да најбољим војницима преда цвеће. Тај једини изузетак од правила да се женама за „њихов празник“ поклања цвеће можда јасније и потпуније од свих других ритуалних активности одсликава стварну друштвену позицију жена. То цвеће, дакле, жене, као мајке, очигледно у славу сопственог материнства, свог најважнијег друштвеног задатка, поклањају деци. Међутим, нису у питању деца „као таква“, као њено највише друштвено постигнуће, већ она најпрестижнија категорија



деце, синови—војници, на посебном, „светом“ задатку одбране „слободе, домовине и поретка“. Цвеће је у њихову част зато што они, рекла бих, отеловљују онај вечити матерински сан о сину јунаку, ствараоцу, хероју, воји, који поседује моћ или јој је близу, који ће „наметнути своју вољу на земљи а његова мајка имаће удела у његовој бесмртности“..., који ће јој дати „куће које она није изградила, земље које она није испитала, књиге које она није прочитала“<sup>59</sup> преко кога ће, посредно, поседујући само објект свог материнства, моћи да се оствари, да утиче на свет и на будућност, кад већ нема много могућности да себе саму на други начин афирмише. Као оличењу те потребе и тога сна, њима припада цвеће, они постају важнији и од мајки самих и на дан који слави материнство, не због свог синовског већ због друштвеног статуса, због привилегованијег и достојнијег положаја. На општијем плану то цвеће припада мушком роду у целини, јер се поклања „најмушкимој“ категорији мушкараца, ратнику под оружјем, „најбољем сину домовине“, ономе који је окренут свету (метафора за моћ) и који је у стању да на њега утиче, што у овом контексту имплицира прихватање мушке доминације, неједнаког и неправног односа међу половима као датости, као саме по себи разумљиве чињенице, женску потребу да се тој чињеници покори и поклони — и да јој повлађује.

Брижљиво припремљени сценарио не заобилази ни остале класичне женске улоге и задатке, међу којима се по свом (о)тужном хумору истиче обавезна изложба ручних радова. Те изложбе су се, вероватно посредством масовних медија, прошириле и на радне колективе, првенствено фабрике, и на сеоске месне заједнице (у селима ближе граду). Женске рукотворине ту изложене за празник треба да прикажу њихов смисао за лепо, однегован укусу, марљивости и потребу за уметничким изражавањем, за стваралачким понашањем, другим речима да покажу како начин на који жене користе своје слободно време (како га, наравно, имају), одговара принципима самоуправног социјалистичког друштва које „подстиче и негује такво понашање“ као услов формирања слободних, способних, самосталних личности. Истини за вољу, број везова, гоблена, разноразних „хекланих“ гарнитура итд. на тим изложбама говори о количини слободног времена (колико и о броју незапослених жена), али је потпуно јасно да ручни рад, као симбол женине традиционалне улоге, строго одређених задатака и домена интересовања, нема много везе са оним друштвеним вредностима на које се позива, чији израз треба да буде, као што ни бесконачно убадање иглом по платну, по унапред датом шаблону, нема много везе са стваралачким радом и „уметничким надахнућем“. По свом стварном значењу оне се морају схватити једино као тужни исход неспоразума између онога што им је намењено да представљају и што оне стварно показују, између потребе да замаскирају и могућности да то постигну.

Исту такву „трапавост“, недоследност, откривање онога што прослава „равноправности“ треба да потисне, да поништи, показује и нови обичај бирања „најпривлачније другарице вечери“ (свечаност у месној заједници), у коме, јасно, учествују присутни мушкарци, који своје гласове, у виду разгледнице (купује се на улазу у салу као врста симболичне партиципације у трошковима) шаљу преко особа задужених за послуживање за сто за којим, по њиховом мишљењу, седи најлепша жена. Она која, по завршетку вечере, прикупи највише разгледница, проглашава се „најпривлачнијом другарицом прославе“ и припада јој част да отвори плес. Сама синтагма „најпривлачнија другарица“ је противуречена и открива сву амбивалентност поимања женствености и женске улоге у новом систему вредности. Док придев овде подразумева исконски женски квалитет — да буде објект мушке еротске жеље, пасивни предмет који чека да се допадне, да буде изабран и присвојен (при чему ваља имати на уму да целу представу режирају саме жене и да контекст месне заједнице као „озбиљног“ места онемогућава евентуалну замену улога, свако претеривање у „еманципованости“), дотле је „другарица“ (баш због контекста) по значењу потпуно супротстављена „најпривлачнијој“, јер не конотира никакав женски садржај, не подразумева жену као полно биће — да се не забораве идеолошки разлози и представи да дигнитет културног и политичког догађаја.

\* \*

\*

Из настојања да се што масовније обележи „дан равноправности жена с мушкарцима“, село и сеоска жена су до скоро били готово у потпуности искључени. Тек је у последњих неколико година, вероватно по препоруци институција задужених за идеолошки рад са женама, Осми март почео да се обележава и у неким сеоским срединама. Начин и карактер прославе потпуно одговарају градским узорима. Не треба посебно наглашавати да прихватање новог обичаја на селу није резултат неког изненадно промењеног положаја сеоске жене који треба на одговарајући начин сада обележити, нити да се не ради о њеној новопробуђеној свести. Жене су „свој дан“ спремно прихватиле, највише због могућности да се једном у години опусте и провеселе „за сопствену душу“, због права на „једнократну слободу“, одушку и предах, не марећи много за идеолошко-политичке мотиве, не верујући у равноправност и не сматрајући да им је потребна.<sup>60</sup>

Посебан вид прославе у неким селима представљају „Осмомартовски сусрети сеоских и градских жена“,<sup>61</sup> заправо посете делегација жена неког актива из оближњег градског центра (радне организације, месне заједнице) женама на селу, да заједно обе-

60. Резултати мојих теренских истраживања прославе Осмог марта у селима западне Србије.

61. Подаци добијени у ООСС фабрике „Зорка“ у Шапцу, маја 1988. године.



леже свој дан. Централној прослави претходи званични увод са говором и цвећем, по могућству позоришни комад или рецитал са темом из НОБ-а (као подсећање на то како су и када жене „једном за свагда“ постале равноправне с мушкарцима). „Правна“ прослава почиње тек кад се заврши званични део и присуствују јој, поред гостију, само виђеније жене из села. По количини јела и пића, весела и шале, оно потпуно подсећа на какво свадбено славље. Може да траје и целу ноћ, изнајмљују се хармоникаши, има лумповања и играња на столу, укратко, опуштености каква се може срести само када се жене забављају саме за себе, без присуства мушкараца. Веселе са екстатичким елементима, у коме су избрисане све разлике међу женама — добне, социјалне и културне — потпуно подсећа на ситуацију затвореног, самодовољног женског света, распознају се елементи мита о самодовољности жена о коме је писао Чоловић, само за додатним збуњујућим моментом који налаже обавезно присуство мушкараца као посматрача. Наиме, у делегацији градских жена мора да буде бар двојица „другова“, који немају никакав посебан задатак у прослави, али је потребно да јој присуствују као званични гости. То се објашњава центименском потребом да прате или возе своје колегинице, да им буду заштита. Тешко је, међутим, замислити да група од пет-шест или више активисткиња не уме сама да стигне до оближњег села или да јој је потребна заштита у средини која гошће тако великодушно дочекује. Право објашњење, мислим, пружа официјелни разлог женског састанка. Иницијатива за обележавање Дана жена, као што знамо, потиче „одозго“, из политичких структура и из политичких разлога. Истина, жене из делегације су на неки начин представнице те структуре и по својој друштвеној функцији оне су оличење „еманципације“, њени „дрвоборци“. Спонтаност женског славља, међутим, не мари много за службена објашњења. Оне су ту само као жене, међусобно једнаке, подједнако веселе, подједнако удаљене од стварности, у ритуалном међувремену. Оно не признаје разлике, брише сваку статусну неједнакост међу женама, али не „заборавља“ ону најважнију — њихову заједничку неједнакост у односу према друштвеном статусу мушкараца. „Друг“ се зато јавља као прави представник структуре, да прослави сачува озбиљност и достојанство, да јој да политички тон и својим присуством спречи да се она не претвори у „безразложно“ женско веселе. Својим присуством он с „мушке стране“ заправо одобрава разлоге женског славља, „допушта“ „равноправност“ и даје јој легитимност. Макар и само пасивно, у стварима политичког карактера неопходно је мушко присуство, као продукт још увек живог и заправо доминирајућег уверења „да политика није за жену“.

\*                      \*

\*

Формално и садржински посматране етапе у, за обичај краткој, историји Дана жена толико се међусобно разликују да се стиче утисак као да није увек у питању обележавање истог датума. Шта

је, стварно, савременој прослави заједничко са оним скупом женске елите у Радничком покрету, крајње политизованим, јасно дефинисаних захтева, из времена установљивања Женског дана? У чему се могу изједначити нека данашња синдикална лумперајка и првобитно окупљање малобројног али политички најобразованијег дела женског пролетаријата? Ударница која се тек вратила са фронта, уверена у коначну победу „истине и правде“, и савремена жена која се „свом дану“ понајвише радује надајући се скраћеном радном времену да на миру посвршава све нагомилане кућне послове?

Међу многим разликама чини се да је најзначајнија та што је савремени у односу на свој првобитни модел изгубио ону кључну одлику која се назива бунтовност. Наравно, карактер прослава мењао се у складу са друштвеним и политичким приликама, данас битно другачијим и свакако бољим, не само у односу на године рабања Дана жена него и у односу на круто послератно време понашања и мишљења „по диктату“. Првобитни политички захтеви жена — непосредни повод за рабање једног новог обичаја — као што је познато, испуњени су, а и рат је одавно завршен. Стоји, међутим чињеница да упркос масовном обележавању, Осми март није никада био значајнији датум, да никада није мање покретао него данас кад су жене у друштвеном животу ипак присутније него икада раније.

Данашње „безопасне“ седељке без питања и захтева одају утисак да су сва женска питања постала беспредметна за стицањем законских и економских права, а могућно и класна, пошто се званично још увек не прихвата женско питање изван радничког, и да сада, напokon, ослобођени и обавезе „ударничког потврђивања еманципације“, можемо да одахнемо и да се на миру провеселимо. Да није свеопште тешке кризе у којој се земља годинама налази и коју, по правилу, најжешће трпе најугроженије категорије — жене и радништво. И свих оних добро познатих чињеница о недовољном присуству жена у јавном и друштвеном животу, о јаком патријархалном наслеђу, неравноправном положају и породици (пoлна подела рада, насиље над женама, неплаћени рад домаћица), на послу (избор „женских“ занимања, мање цењених, мање награђених, краћи радни стаж и др.), на улици, које на сваком кораку побијају званични став да је равноправност жена с мушкарцима у свему постигнута још током рата, показујући да ипак постоје неке специфичности положаја жене у нашем друштву, многи занемарени аспекти женског питања.

Из свести о постојању тих питања, о недостатности „заувек датих истина“, јавила се потреба за њиховим преиспитивањем, поновним дефинисањем основних појмова, за „новим приступом“. „Нови приступ“, међутим, као и сваки други који женско питање посматра као независно чиме доводи у питање службени став, осуђује се редовно као „сувишан и штетан“ и „стран нашем самоуправном друштву“. Иза тих оптужби пре свега стоји Конференција за друштвену активност жена Југославије, управо она ин-

ституција која је задужена да прати и решава проблеме жена у друштву.<sup>62</sup> Као званична институција система, она тим проблемима и приступа на начин који одговара ставу званичне политике и у мери коју налажу дневне политичке потребе.<sup>63</sup> Само постојање те установе значи имплицитно признавање постојања специфичне женске проблематике (иначе би се све решавало кроз институције), али је очигледно потребно да се њено виђење поклапа са званичним виђењем и да решавање због тога остане под контролом и у искључивој надлежности за то предвиђене организације.

Као једина официјелна женска (условно речено) организација, Конференција под својим надзором држи, као службени датум, и прославу Дана жена, усмерава и одређује његов тон у складу са званичним односом према проблему друштвеног положаја жена, стално и сама дајући предност „општијим“ и „прецизним“ питањима (која се односе и на жене, наравно), иза којих ретко или готово никада у први план избије и неко специфично женско (и то опет оно из круга „материнских“ питања, као да брига о деци није и припадност очева). Једноставно речено, као институција система, а не женска организација у правом смислу речи, она превасходно изражава и штити његове интересе, а не посебне (мада не нужно и не увек и другачије) интересе жена. С обзиром на постојеће околности, она сасвим успешно и обавља задатак који јој је намењен.

У том контексту мора се посматрати и данашњи карактер Женског дана. Ако је он данас тако „незахтеван“, празан и безличан, то је управо због тога што му је, одричући му сваку специфично женску димензију, званична идеологија такву улогу и одредила. Ако је Дан жена само израз лојалности, ако не отвара никаква питања, ако и не помиње „посебно женско“, онда је сасвим јасно да политичким структурама које, као над својим, имају патронат над овим датумом, одговарају некритичне, одане и својом (ваљда и општом) ситуацијом задовољне жене. Крећући се стално у кругу готових формула о постигнутој равноправности, с једне стране, а с друге стране не примећујући посебна женска питања која би ишла „изван и изнад“ осталих друштвених питања, Дан жена заправо и нема никакав простор за сопствени израз.

Вратимо ли се на почетак, на разлоге због којих је „измишљен“, морамо закључити да његова примарна сврха ни тада није

62 С. ДРАКУЛИЋ-ИЛИЋ, Смртни гријеси феминизма, Загреб 1984, 102-111.

63. Акције београдских и загребачких феминисткиња за помоћ женама жртвама насиља, на пример, нису добиле званичну подршку Конференције, али се она укључила, као што је познато, у акцију јавне осуде такозваних политичких силовања на Косову, и то онда кад су она постала тема и оруђе политичког обрачунавања. Силовања жена с „етничким побудама“ иначе су и једина којима се друштво јавно позабавило и здушно осудило, и званично и „спонтано“, мада је тешко схватљиво да се насиље над женом може разврставати у „блаже“ и „теже“ облике — жртве насиља то најалост свакако најбоље знају.

била „женска“, да је, од почетка се експлицитно дистанцирајући од сваког специфичног женског питања, увек и био у служби интереса и циљева партије која га је обликовала и неговала. Поникао у окриљу Социјалдемократске, радничке, партије, он је и предвиђен као „зборни дан“ једне категорије жена, припадница пролетаријата и са првенственим циљем да њих мотивише за укључивање у партијске редове. Мада се не може оспорити интерес партије за свеукупну еманципацију жене, ипак се мора имати на уму да организовање и активирање жена не произлази из потребе да се оне еманципују, већ из потребе да партија, уз њихово присуство и уз њихове гласове, оствари своја политичка начела и циљеве и освоји власт. С правом рачунајући на снагу женског гласа у борби за сопствену позицију, Партија је радила на придобијању жена, и с тим циљем и установила Женски дан. Револуционарни захтеви тих жена били су ствар партијског опредељења, а тек посредно, и тек кроз партијски интерес, тицали су се и женских интереса.

Слична мотивација карактерише и послератне манифестације. Разлика је утолико што су сви некадашњи разлози који су опредељивали раднице за класну борбу испуњени победом социјалистичке револуције, односно доласком на власт партије која је њом руководила. Као једина легитимна, Комунистичка партија је, према својим начелима и опредељењима, одредила и степен и квалитет еманципацијских процеса у друштву, а према томе и садржај и карактер Дана жена. Са ставом да је равноправност мушкараца и жена заувек постигнута још у рату и да је зато сваки захтев за њом у новим условима излишан, некадашње „борбено солидарисање жена“ вешто је преусмерено од „помоћи својој партији да преузме власт“ у помоћ да она учврсти освојену позицију. Док је у првој фази Осми март пре свега израз потребе да се привлачењем жена ојача партијско гласачко тело (уз обећање — нови поредак, боља будућност за све), у послератној фази, с обзиром на измењене околности у којима је „обећана будућност“ постала стварност, Дан жена је „природно“ постао масовни састанак подршке систему „који је испунио обећање“. „Класичним обртом“ „борба против“ претворила се у „борбу за“, практично се изражавајући кроз добровољни рад, прековремене сате, такмичења у вредноћи и издржљивости. Корисно гласачко тело показало се и корисном радном снагом у отклањању тешкоћа које су изазивале ванредне послератне околности.

Како су ванредне околности прошле, тако се очигледно смањила и потреба за „сталним и систематским укључивањем жена у све сфере живота“. „Борбени поклич“ је утихнуо у складу са новим приликама. Опредељујући се за „општељудску еманципацију“, не пристајући на женска, већ само на људска односно друштвена питања, Осми март је потпуно испуњавао свој основни задатак: није се бавио женама, али их је вешто усмеравао.

Ако због тога нашом свешћу још увек доминира схватање да „политика није за жену“ (политика као метафора за јавно), из-

весно је, на основу свега реченог, да „жена јесте (корисна) за политику“. На тој „замени теза“, рекла бих, почива цела историја Дана жена и његова најопштија функција кроз све три посматране развојне етапе.

Miroslava MALEŠEVIĆ

## WOMEN'S DAY — FROM UTOPIA TO DEMAGOGUERY

### Summary

The relatively short history of the custom of celebrating Women's Day makes it possible for us to follow it through all of its stages and in the light of all the social and political conditions determining and changing its character. With the objectives of understanding the content and symbolism of this holiday in its appropriate historical contexts and in relation to the above factors and finding causes of its semantical and functional changes as well as reasons for its present-day contentlessness and muteness, this paper observes its life from its very establishment as a holiday to the present moment. Its three characteristic stages of development — in three different and for fate »most responsible« historical contexts — have been analyzed: the period of the emergence of the new custom in pre-war Yugoslavia (»rebellious stage«); the period of » the great victory of women« following World War II, when it became an official holiday (chock-worker stage); and the modern period (celebration stage).



Оригинални научни рад  
UDC 929:784 Пић М.

Марко Стојановић

## МИРОСЛАВ ИЛИЋ — МИТ О НАРОДЊАЧКОЈ ЗВЕЗДИ

Последњих деценија код нас почео је да задобија уобличену форму један нови феномен музичко-естрадне делатности, а одомашени назив је *новокомпонована народна музика* (у даљем тексту НКН музика). Како до сада овај феномен није довољно истражен, изуzeвши анализу текстова *нових народних песама* коју је радио Иван Чоловић, за предмет свог рада узео сам сегмент који представља мит створен у штампи, а говори о познатом певачу НКН музике Мирославу Илићу. Кроз значење које носи такав специфичан мит желео сам да представим шире оквире у којима НКН музика претендује да делује.

НКН музика је феномен посебног израза, настао на нашем тлу као самородан, са карактеристикама које чине *differentia specifica* према сличним појавама<sup>1</sup>. Настао је као бриколаж из старе народне музике и певања „на народно“, спојених са елементима популарне музике, па не можемо порећи оригиналност комбиновања неких елемената. НКН музика представља тежњу савременог човека, неприлагођеног урбаном начину живота, за сопственим музичким изразом који би говорио о његовој егзистенцији. С друге стране, како је у питању „производ“ намењен широкој маси слушаца, такође морамо навести шире оквире у којима та врста музике настаје. Овде је у питању такозвана масовна култура која налази свој израз, генерално посматрано, и у НКН музици<sup>2</sup>, а чија је одлика инсистирање на тоталном квантитету потрошача њених производа који би некритички прихватили све што она нуди<sup>3</sup>. Заједничка је тежња масовне културе и НКН музике да се привуче што већи број слушаца како би се оправдао назив народна музика. То треба да посведочи да је у питању феномен који своје значење гради на посебан начин, спајајући обрасце традиционалног са елементима масовне културе.

Мит који ћемо представити настаје као логични наставак деловања НКН музике на своје потрошаче. У питању је веома разграната индустрија која „ствара“ ту музику<sup>4</sup>, па неоспорно постоји

1. Упоредити: Трибина — Нова народна музика; часопис „Култура“, бр. 8, Београд 1970.
2. Упоредити: исто, 93.
3. Упоредити: Едгар МОРЕН, *Дух времена I*, БИГЗ, Београд 1979, 40; такође Жан КАЗНЕВ, *Социологија РТВ*, БИГЗ, Београд 1976, 130 (поговор Ратка Божовића).
4. Опширније наведено у дипломском раду на одељењу за етнологију Филозофског факултета у Београду: Марко Стојановић, *Етнолошки приступ проучавању новокомпоноване народне музике*, 131-137.



тежња за што бољим пласманом њених производа. На томе се заснива стварање мита и масмедијима, а у том погледу најзанимљивија нам је штампа. Мит представљен у раду настао је као прича из новинских чланака, овде представљена у идеалтипском облику<sup>5</sup>. Сама синтагматика мита биће дата уз вредносне констатације новинара који су писали чланке, како би постигли што већу веродостојност при анализи.

### *Синтагматика мита*

Мирослав Илић је певач који се од осталих певача првенствено разликује начином живота<sup>6</sup>. Одувек је живео у месту у коме је рођен, па га сматрају „последњим Мохиканцем“, човеком који је једини успео да направи естрадни успех иако је далеко од урбаних центара. Рођен је у селу Мрчајевци код Чачка, а његова породица води порекло из Црне Горе. Легенда каже да су његови преци морали да побегну одатле јер је један храбри Мрчајевић побио неколико Турака. Лутајући, наишли су на плодну долину у којој је данашње село, па од среће запевају. Традиционално, до данас, људи у селу лепо певају, а то значи да је Мирослав породично предодређен за песму.

Отац и мајка су живели у срећном браку, уз сву љубав коју су могли да пруже сину јединцу. Знало се у кући шта је чија дужност, па никада није долазило до свађе. Навече, после посла у пољу, мајка је сину нежно певушила севдалинке, песме које је највише волела. Због тога он тврди да је најбољи учитељ кога је икада имао била мајка, која је улила у њега сву љубав за музику и песму. Детињство је Мирослав провео као и сви његови вршњаци у трчању по пољима, пецању и игри лоптом, али је, како сам каже, одмалена волео и морао да помаже оцу на њиви као свако сељачко дете. Мрчајевци су због тога најлепше место на свету које не би мењао ни за шта. Кућа Илића није била пребогата, али је свега било довољно. И народ је овде радан и воли земљу, па су овде весела веома честа, а Мирослав посебно памти прела. Време је пролазило и он је пошао у школу, где је увек био одличан ђак, поштујући мајчине речи да је школа преча од свега осталог.

У то време велики догађај била је куповина радија, што је учинио увек напредни Мирослављев отац. Како је то био први радио у селу, сви сељани су се окупљали код Илића да би слушали програм. Мајци је то била велика помоћ при записивању речи пе-сама које слуша, а потом певуши сину док их и он не научи. Мај-

5 Упоредити: Иван КОВАЧЕВИЋ, Семиологија ритуала, „Прo-света“, Београд 1985, 175-176.

6. Списак чланака и наслов биографије Мирослава Илића на основу којих је уобличена синтагматика мита налазе се у наведеном дипломском раду.

чина љубав и радио омогућили су Мирославу први јавни наступ на школској приредби, за коју га је пријавила мајка. Заједно су њих двоје одабрали песму, а певач тврди да му је то до данас била најтежа аудиција у животу. На приредби су га запазили, иако је био онемео од треме, па познати композитор Обрен Пејовић моли родитеље да му допусте да пева у његовој групи „Распевана Шумадија“. Та група је прва по селима Србије, осим старих песама, доносила нове звуке, касније назване НКН музика. Иако међу најмлађима, Мирослав је био запажен јер је певао у народној ношњи, па су сви памтили „малог у антерији“ што лепо пева. Новац од хонорара увек је одлазио његовом оцу. Круну тадашњег деловања представља плоча коју је Мирослав снимио за Радио-Ниш, а имао је само једанаест година, као и три концерта „Распеване Шумадије“ у Дому синдиката у Београду. Малишан је био једна од звезда концерата и то су први наступи за које је тражена карта више да би људи чули Мирослава Илића.

Опијен славом, дечак постиже слабији успех у школи, па му мајка забрањује наступе до даљег, док поново не буде одличан ђак. По завршетку основне школе Мирослав се уписује у гимназију у Чачку, а растанак са родним селом преболео је уз помоћ пријатеља из детињства. Гимназија ипак представља место где је упознао једину љубав овог живота, црнокосу Гордану из Груже. После завршетка гимназије отишао је у Скопље на студије, али са слабијим резултатима јер Гордана није била с њим. Она је побегла од куће да би дочекала нову годину са Мирославом, па су 1. јануар дочекали као брачни пар. Вратили су се у село, а Мирослав се уписао на Вишу техничку школу у Чачку како не би губио време. Убрзо су постали права породица јер се родила ћерка, а Мирослав све чешће размишља о песми коју је занемарио, јер је потребно обезбедити породици егзистенцију.

Оглас за аудицију за „Песму лета“, где ће најбољи дебитант ићи на турнеју а затим снимити плочу Мирослав схвата као унапред припремљен пут за неког одређеног певача, али на дан аудиције супруга је успела да га наговори да покуша. Гладан је стигао у Београд и поново желео да одустане, али је преовладао инат кад је видео колико има кандидата. Жири је једино Мирослава замолио да отпева две песме, а он је једну посветио својој Гордани. Отишао је кући не сачекавши резултат. Из новина је сазнао да је проплашен за најбољег. Позив за „Песму лета“ никада није стигао. Разочараног Мирослава позвао је Обрен Пејовић да погледа неке његове песме. Од мноштва песама Мирослав је одабрао песму Девојка из града, коју је Обрен нудио и Предрагу Живковићу и Предрагу Гојковићу, који су је одбили као прелепу али некомерцијалну за то време када су преовладавали страни ритмови, јер је била превише изворна. Упркос томе, Мирослав је желео да је сними. Обрен је признао да је од првог тренутка знао да ту песму само Мирослав може срцем да отпева. Стигли су заједно у Београд, али су их свуда одбијали јер је песма некомерцијална. Обесхрабрани, игром случаја, на путу до железничке станице наишли су на представништво „Дис-

коса". Представник те куће, такође човек са села, пристао је да на сопствену одговорност изда плочу, иако је знао да су у моди „самбе и румбе". Следећих месеци Мирослав је ишчекивао резултат, али његове плоче није било на радију. Од пријатеља је касније сазнао да Девојка осваја Београд путем Студија Б и да сви желе да виде и чују младића који је пева. Мирославу је омогућено да пева у елитним кафанама, пробијајући се тако ка естради. Врхунац тадашњег успеха био је фестивал „Илица", на који није отишао извинивши се болешћу. Прави разлог, неодласка, како сам каже, био је у страху од надметања са тадашњим певачким величинама. Жири га је, међутим, прогласио троструким победником, иако се песма чула са траке. Више се никада није поновило да један певач буде најбољи иако у одсуству.

После великих успеха наилази и велика криза јер се Мирославу мајка разболела па је желео да одустане од песме. Мајка му је на смрти оставила аманет да настави да пева јер он својим гласом доноси људима срећу. То су биле и њене последње речи. После мајчине смрти доживео је тешку саобраћајну несрећу и снимао све лошије плоче. По повратку из војске се пренуо, смирен наставио да ради у новој дискографској кући, па је успео да се поново уздигне. Мирослав Илић је једини певач коме стално проричу пропаст, а он се враћа све бољи и бољи.

Морамо нагласити да је овај певач увек певао песме налик изворном српском мелосу, без страних утицаја, инсистирајући на чистоти свог гласа. Кажу да је у стању да извођењем просечне песме издигне изнад осталих. Тек у последње време дошло је до комерцијализације текстова, а Мирослав тврди да су у питању захтеви публике, која за њега представља светињу. На његовим концертима људи певају као да су на рок концерту, све генерације излазе на позорницу, а девојке стављају своје ланчиће певачу око врата. Воле га и слушају и интелектуалци као и сељаци. Он представља Елвиса Прислија НКН музике, сви кажу да је НКН музика једно а Мирослав нешто друго. На сцени и у животу је веома једноставан. Он је први певач који се на концерту и на омоту плоче појавио у цинсу, својој омиљеној одећи. Активно учествује у борби за права својих колега, певача НКН музике, а то не ради због новца већ са жељом да им се призна статус и да докаже да НКН музика није шунд.

У породици је узоран отац и супруг, који не мења начин живота. Уз његово име никада нису везивани скандали. Не мења ни друштво уз које је одрастао, каже да му је градска средина страна, па, иако може, никада не би отишао ван Мрчајеваца. Његови пријатељи такође тврде да је Мирослав остао обичан човек, који заигра фудбал, запева на поселу, а после напорних турнеја први посао му је рад са оцем на имању. Мирослав признаје да је непријатан када попије. Новине су објавиле да је једном направио скандал лумпујући а не плативши. На то Мирослав каже: „Јесам попио, али и платио. Илићи су увек били часни људи!"

### *Анализа значења митских топоса*

У овом делу рада настојаћу да анализом дођем до такозваног означеног у миту, што и јесте прави смисао приче о НКН звезди. У питању је први степен једне опширније анализе којом бисмо дошли до комплекснијег значења овог сегмента НКН музике. У овом раду сам покушао да, постављањем означених појединих топоса, дођем до новог нивоа значења мита. Следећи ниво анализе јесте поређење значења митских топоса још два певача НКН музике, који, са Мирославом, карактеришу одређене периоде, а чиме постижемо одређену динамику у проучавању значења таквих митова.

#### *Митски топос: Породица*

Легенда о пореклу Мирослава Илића говори о Црној Гори као патријархалној средини из које потиче. То је друштво снажних норми и спорих, неприметних промена, које гарантује чврст морални код његових чланова. Интереси заједнице увек су изнад појединачних интереса, а породица као основна и племе као проширена заједница, стварају све моралне вредности. Јединка у том друштву опстаје само ако се придржава норми заједнице. Већина ставова традиционалног друштва настала је управо у оваквом патријархалном оквиру, па треба предпоставити како личност која потиче из такве заједнице, Мирослав Илић, носи позитивне моралне вредности традиционалног друштва. Патријархат је имплицитно признат као најадекватнија друштвена заједница по својим нормама, па и појединац настао у њеним оквирима представља најбоље што традиционално друштво може да да.

Како је одрастао у патријархалној породици, Мирослав свој срећан брак заснива на истим патријархалним принципима. Патријархални брак гарантује здраву основу и уравнотежену личност која из оваквих корена гради свој јавни успех, о чему сведочи Мирослављев успех на естради. Како сам каже, успех је резултат срећног живота у породици. Породичан човек овде гарантује висок ниво моралних особина, па мит говори о поверењу које такав човек заслужује. Веза породице и успешности из митске приче потврђује такође повратну спрегу која постоји између њих. Породични живот је предуслов здравом остварењу личности и успеха као логичне последице, док, на другој страни, успешно деловање на естради омогућује Мирославу срећну породичну егзистенцију јер је почео да пева како би издржавао породицу. Ту је успех кохезиона снага која одржава породични живот, што је у супротности са уобичајеном представом да је јавни успех погубан по породичну срећу<sup>7</sup>. Тиме је остварена повратна спрега као део означеног у миту.

7. Став да успех мора деловати разорно на породицу настаје из представе у масовној култури да идол мора живети другачије од обичног човека, па, самим тим, на одређени начин мора да плати ту своју различитост и висок статус — врши се одређена замена среће успешношћу. У биографији о Мирославу Илићу такође налазимо експлицитно наведен овај став: Драгош СИМОВИЋ, Мирослав из Мрчајевца, НИРО „Књижевне новине“, Београд 1983.

Постоји још један детаљ из синтагматике мита, који можемо „читати“, наиме да само друштво које почива на патријархалном моралу може бити позитивно вредновано. Изведен је из става да су чојство и јунаштво највеће врлине мушкарца, док, с друге стране, певач у патријархату није оцењен као занимање достојно мушкарца. Ту постоји превага садржаја над формом самим тим што је савремено чојство, истицање личности успехом на естради, постигнуто управо певањем. Личност мушкарца који се доказује остаје као садржина, иако је форма у којој је врлина приказана драстично измењена по традиционалном патријархалном моралном коду.

Целокупно досадашње значење о утицају породице на живот Мирослава Илића говори о тежњи да се, као квалитет људи који прихватају и воле НКН музику потврди став да је здрава породица темељ друштва. Људи који прихватају традиционални модел породице, према томе, и сами носе корене здравог морала у себи. То је потенцијал оних који воле НКН музику да се креативно прикључе етаблираним културним сегментима, да делују ван музичке сфере. Став да је тежња за успехом позитивна ако је заснована на традиционалном моралном кодексу говори о још једном делу означеном у миту, који је повезан са претходним, а то је тежња да се призна постојање поткултуре у настајању, поткултуре слушаца НКН музике.

#### Митски топос: Родни крај

У синтагматици мита супротстављени су урбани начин живота према традиционалном сеоском начину, који граду претпоставља и Мирослав, јер, како сам тврди, свој успех постиже захваљујући животу у родном крају. На основу тога, поставићемо опозициони пар:

#### Рурално—Урбано

Рурално је директно изведено из традиционалног живота на селу, у чијем оквиру је стварана народна култура са свим њеним ставовима. Развој разара рурални живот да би створио нови урбани модел егзистенције, примерен савременом живљењу. Због неминовности да се разори старо како би се постигао напредак, настаје супротстављеност из поменутог опозиције. Урбана култура своје порекло, бар на нашем тлу, ипак дугује селу као заједници, па ћемо као нови опозициони пар навести:

#### Изворно—Неизворно

Урбано је овде представљено као неизворно јер настаје из доминантније руралне заједнице. Значење квалитетније руралне заједнице мит преноси на основу поставке да људи, одлазећи у град, морају да понесу макар неке ставове из старог начина живота. Погрешним прилагођавањем новим условима настаје негативни



предзнак који у опозицији добија урбана култура. Почетно позитивно значење сеоског живота се у граду искривљује, долази до извитопереног схватања које карактерише урбано. Такви различити почетни ставови омогућују стварање новог пара:

Природно—Изведено (вештачко)

Овакав пар опозиције јесте циљ значења родног краја у миту. Боља комуникација коју поседује град представља потенцијал за инкорпорацију разних утицаја у урбане целине. Иако су почетно позитивни, међусобним деловањем, ти утицаји, у значењу мита, доводе до промена које их претварају у сопствене антипode. Урбана култура тако искривљује позитивне ставове и доводи до њиховог негативног вредновања, чиме се велича чистота традиционалног начина живота. Значење родног краја у миту тако прераста у утицај средине на човека, чиме му је омогућено потпуно поствање личности. Само природан (традиционални) начин живота у стању је да то омогући. У том случају, циљ значења је да само промена урбане културе која би била заснована на једино здравим, традиционалним темељима, може довести до промене на боље. Традиционално село нестаје, али наставља живот у креативној промени урбаног. По миту, за такву промену су заслужни слушаоци НКН музике стварајући своје ставове, а, уједно, то је жеља тих људи да се призна постојање „новокомпоноване“ поткултуре као посебног погледа на свет.

Митски топос: Трансцендентни заштитник (утицај мајке)

Мајка је увек била повезивана са кључним моментима у животу Мирослава Илића, онима који су одлучивали о његовој судбини. Због тога постоји комплексно виђење утицаја мајке. На смрти, мајка оставља сину аманет да настави да пева и доноси људима срећу. Сам чин смрти је одређени *rite de passage*, а самртник већ у лимиалној фази добија двојну природу. Тако је мајка овде добила нови квалитет, јер постаје „светиња“, особа са божанском природом<sup>8</sup>. Тај квалитет испољава се као трансцендентни елемент у успеху Мирослава Илића. Снага коју он добија аманетом који му оставља мајка исказује се, у значењу мита, као нешто ван профаног света у коме живи, што на ширем нивоу можемо читати као предодређеност НКН музике да доноси срећу људима. Људи који је слушају, према томе, и сами добијају нове квалитете. Веза традиционалне културе и овог мита огледа се и у томе што је мајка представљена као особа која на неки начин решава судбину свог сина, а како то чини у тренутку своје трансцендентне двојкости, на смрти, можда бисмо је могли означити

8 Упоредити: Ласта БАПОВИЋ, Завет и заклетва — сличности и разлике, Гласник Етнографског института, књига XXVIII, Београд 1979, 64.



као медијатора с неким карактеристикама демона судбине<sup>9</sup>. Такав став је у сваком случају широко схваћена традиционална представа о томе.

Други део значења утицаја мајке садржан је у представама из масовне културе. Символика мајке је омиљена тема масовне културе. Мајка је на неки начин „морално друштвено добро“, стуб породице и извор свих моралних поступака човека. Такође можемо говорити да је у миту исправан однос мајке и сина нефрустрирана сексуалност, што је још један битан моменат у обрасцима масовне културе. Тиме је позитивно разрешен однос мушкарац — жена на социјалном нивоу, а поштовање табуа инцеста треба „читати“ у значењу здраве личности и морала. То означава потенцијал који Мирославу омогућује да постигне особине „олимпијца“, да постане узор за начин живота<sup>10</sup>. Навешћемо још један познат став из масовне културе, наиме да је једино велики губитак залога за постижање успеха. Тако, по обрасцу масовне културе, смрћу мајке Мирослав добија нову снагу која га доводи до успеха, односно остварује врхунац егзистенције.

Уобичено значење из оба случаја показује да мит постиже универзалност, успева да супротстављеним обрасцима, традиционалном и масовном, омогући такво значење које је „читљиво“ у разним културним контекстима. Веома је значајно да значење говори о трансцедентној димензији успеха певача НКН музике. У том смислу означено у миту говори да поткултура у настајању добија квалитет који се не може порећи, јер се онострано не може вредновати ни оповргнути. Та димензија ревалоризује значај вере у човека, чиме се мит приближава онима који себе налазе у религиозности, постаје пријемљивији за најразличитије слојеве.

**Митски топос: Друштвена сатисфакција (први успеси)**

У оба конкретна случаја на којима мит инсистира — аудицији за „Песму лета“ и фестивалу „Илица“ — видимо да су успеху, осим Мирослава, допринели још и његова супруга, као и жири (у другом случају). Ово указује на то да активно разрешење преузима у овом случају, културно-социјална заједница. Мирослав као појединац улаже свој квалитет, али без активног учествовања у крајњем резултату, а тек деловањем заједнице постиже успех. На основу тога можемо извести релације које појашњавају такав однос:

**Појединац: Заједница: : Вредност: Статисфакција**

Те релације говоре о томе да потенцијал који носи јединка, која је ипак у подређеном положају, само друштвеном потврдом постаје верификован. Крајњи резултат потврђује да се једино ква-

9 Упоредити: Слободан ЗЕЧЕВИЋ, Митска бића српских предања, „Вук Караџић“, Београд 1981, стр. 79-85.

10 Упоредити: Едгар МОРЕН, нав. дело, 127.

литет који пробе критички однос друштва може сматрати пуно-важним. Постигнути успех је тиме окарактерисан као потпуно поштен, без могућности манипулације која се обично повезује са НКН музиком.

Као певач НКН музике који је годинама проглашаван најбољим, Мирослав Илић оваквим значењем треба да потврди да НКН музика постоји као објективан квалитет. Управо је заједница његов успех верификовала као исправан, па је жеља за озваничењем „новокомпоноване“ поткултуре у овом случају представљена као деловање људи који је стварају, али уз учествовање шире заједнице, која признаје квалитет јер је елиминисана могућност манипулације. Ставом да је успех Мирослава Илића поштен рад друштво преузима одговорност за резултате деловања у његовим оквирима. Такво вредновање помаже да заједница стекне свест о настајању нове поткултуре која има здраве основе, као и то да сама активно учествује у њеном стварању, што на неки начин говори о тежњама које постоје у социјалној заједници.

Митски топос: „Девојка из града“

По митској причи, то је преломни тренутак у каријери Мирослава Илића, песма којом започиње јавно деловање. Мит инсистира на изворном тексту и музици, насупрот преовлађујућим страним ритмовима, па на основу тога правимо први опозициони пар:

„Девојка из града“ — Остале НКН песме

где је супротстављеност чланова очигледна из раније наведене опозиције у синтагматици мита, па одмах наводимо као следећи пар:

Изворно — Страно (плагијат)

Опште прихваћени став је да само изворна народна музика поседује уметничке квалитете који се не могу оспорити, те је *Девојка* означена као објективни квалитет, док остале НКН мелодије настају као погрешно читање њихових аутора шта је фолклор<sup>11</sup>. Страна провенијенција песама потенцирана је лажном представом из масовне културе шта је „народно“, из чега настају лажне вредности мелодија:

Вредност — Лажна вредност

Масовна култура у тадашње време представља прекретницу у НКН музици, која се огледа у одвајању од традиционалних фолклорних корена. Пробитачност масовне културе на тржишту и нагла

11. У НКН музику су тада ушли многи елементи страног мелоса (Грчка, Шпанија, Турска) које аутори покушавају да „провуку“ као аутентични фолклор настао на нашем тлу. Те мелодије чак не поседују изворни мелос земаља у којима би требало да су настале, а све услед лажних предочи мас-медија шта је прави „фолклор“, и, самим тим, представљају кич.

урбанизација потпомажу погрешно усмерење НКН музике, јер се тежи да производ увек буде нов, свеж, па аутори прибегавају најразличитијим страним утицајима. Погрешно је „прочитана“ теза да само квантитет раба квалитет. Супротстављањем *Девојке* таквим мелодијама мит означава да слушаоци НКН музике изграђују свој укус једино на лажним вредностима јер им праве нису предочене. Почетна фаза НКН музике, када аутори лутају а публика прихвата било шта као „народну“ музику, супротстављена је критичком ставу изграђеном код публике, који је омогућен правом вредношћу песме *Девојка из града*. Предочена могућност избора адекватно говори о томе да публика НКН музике зна да оцени прави квалитет. Крајњи опозициони пар изведен из досадашњег значења представља:

### Креативно — Шаблонско

где је креативност супротстављена шаблонској фази развоја НКН музике, чиме се негира почетни утицај манипулаторске масовне културе. То одговара значењу да НКН музика превазилази своје недостатке у ходу, што је квалитет више. Она исказује свој потенцијал, као означено у миту, тим пре што своје почетне успехе дугује масовној култури која омогућује да се привуку најшире масе слушаца, али се НКН музика истргла и ствара сопствени израз на здравим, позитивним основама. Супротстављање музичко-естрадне делатности целокупној масовној култури овде се може „читати“ као жеља за признавањем поткултуре у настојању, која већ диференцира своје ставове према другим културним сегментима.

### Митски топос: Публика

Посебан квалитет Мирослава Илића заснива се на чињеници да његови концерти личе на рок-концерте. Слушају га три генерације људи који пред њим падају у еуфорију. Почетна релација зато представља пар:

### НКН музика: Рокерско понашање

Квалитет који публика добија од Мирослава пролази кроз њихову културну решетку и добија ново значење. Припадник феномена дијаметрално супротног рок-култури остварује контакт управо на језику те рок-културе. Познато је да је она настала као израз младих за идентификацијом групе и дуго била одбацивана од етаблиране културе, али рок култура данас представља етаблирани поглед на свет. Тиме мит жели да истакне како и НКН музика може и треба да оствари званичан статус, да буде призната и прихваћена као самостална поткултура. Поређење из синтагматике мита поставља нову релацију:

Мирослав Илић: Елвис Присли: : Певач НКН музике: Легенда рок-културе

Прихваћено је као чињеница да је Елвис Присли постао легенда још за живота јер је био оличење идеалног за поратне генерације младих у Сједињеним Америчким Државама. Постигао је много више за промену схватања обрасца понашања младих од било које званичне институције. Поређење Мирослава Илића са Прислијем говори о могућности да један такав човек у оквирима свог деловања (НКН музика) постигне промену културне средине у којој живи. На основу тога, упоредићемо већ наведене парове релација:

Мирослав Илић: Елвис Присли: : Певач НКН музике: Легенда рок културе : НКН музика: Рокерско понашање: : Фолклорно: Савремено: : Традиционално: Масовна култура

Крајњи пар релације треба да значи ону промену коју носи, условно речено, „новокомпонована“ поткултура. Како је и *rock end rol* бунт против постојећег и кретање ка бољем, НКН музика превазилази супротности два обрасца, традиционалног и масовног, да би сопственим изразом превазишла постојеће. Поређење са рок културом чита се као жеља за поистовећењем, у значењу позитивног вредновања за које се изборила рок-култура. Такво позитивно вредновање омогућује креативну промену ако би се оствариле тежње да званични културни сегменти признају постојање нове поткултуре.

Митски топос: Имиц — Изглед

Наводи се да Мирослав Илић никада није одвајао сценски изглед од неформалног одевања ван сцене, као и да је, у оба случаја, омиљена одећа овог певача цинс. Због тога је потребно да нешто укратко кажемо о симболици цинса. Вишеслојно значење се огледа у томе што је цинс свој пут започео као одећа сељака и радника у Америци, а експанзија масовне културе коначно га устоличила као симбол доброг укуса виших слојева на Западу<sup>12</sup>. Цинс је успео да помири генерације у одевању, а као посебна симболика јавља се неформалност у начину мишљења као представа о људима који носе цинс. Та неформалност кулминира педесетих и шездесетих година нашег века, када цинс представља симбол промене света коју желе послератне генерације младих. Ово потврђује универзалност коју цинс постиже својим вишеслојним значењем.

Представа о подвојености изгледа градског и „сељачког“ ставноштва се у миту о певачу НКН музике издваја као нова ди-

12 Опширније: Иван КОВАЧЕВИЋ, *Blu jeans* као елемент масовне културе; Етнолошке свеске II, Београд 1980, 95-97.

мензија значења цинса. Превладавање опозиције урбано-сеоско видимо из имица Мирослава Илића, који остаје опредељен за „сеоски“ изглед, али прихвата и савремене вредности — све кроз цинс који носи. Символика цинса као одевног стила једне НКН звезде говори у означеном мита да је попут цинса, који је постигао своју универзалност, могућно да и „новокомпонована“ поткултура такође превазиђе разлике између урбаног и сеоског обрасца. На основу онога што је најбоље у та два културна обрасца, поткултура „новокомпонованих“ ће бриколирати свој „поглед на свет“. Као што је цинс овојевремено избрисао класне разлике, „новокомпоновани“ ће превазићи појединачне недостатке два поменутог обрасца. Своју креативну промену заснивају на здравим коренима традиционалног живота спојеним са прогресом савременог живљења.

**Митски топос: Савремени фолклор (текстови и мелодије)**

Постојање такозваних изворних текстова који карактеришу рад овог певача потврђује тежњу за идентификацијом са квалитетом садржаним у традиционалном фолклору. Како се његовим песмама не може порећи квалитет, крајње значење говори о томе да би и људи који га слушају и воле требало да буду схваћени као субјекти који критички прихватају само објективан квалитет. Пошто је у песмама са таквим текстовима опеан традиционални живот, идентификација слушалаца са звездом требало да потврди да су и они носиоци правих вредности таквог начина живота.

Промена репертоара у каснијем периоду, по мишљењу самог Мирослава, учињена је на захтев публике. Иако је та промена водила ка комерцијализацији, треба је схватити као прилагођавање певача друштвеним захтевима. Промена је тежила слушалаца НКН музике за активним доприносом промени фолклора. Приврженост публике изворној фази овог певача требало би да говори о критичком ставу према објективном квалитету, па би промену требало схватити као прелаз ка новом фолклорном деловању у савременим условима. Такав спој фолклора, у традиционалном смислу, са креативним новим фолклором НКН слушаца говори нам о широј промени коју би нова поткултура „новокомпонованих“ опрочела ако је буде прихватила јавност. Кроз медијативно деловање авангарде „новокомпоноване“ поткултуре (Мирослав Илић) етаблирани културни сегменти би требало да је прихвате.

**Митски топос: Морални лик**

Представа из обрасца масовне културе о „звезди“ не слаже се са сликом коју нуди митска прича. Подвојеност звезде од обожаваца, која је по Дајеру неминовна<sup>13</sup>, у случају ове НКН звезде не постоји. По митској причи Мирослав је и даље обичан човек, иако

13. Упоредити: Ричард ДАЈЕР, Том Џонс; „Култура“ бр. 23, Београд 1973; 73.



може да живи као идол обожавалаца, као „звезда“. Одлука да живи као анонимус, ма како контрадикторно изгледало, управо потврђује његов статус „звезде“. Представа о томе да је свакодневица потрошача мита бољи начин егзистенције него оно што се представља као живот звезде омогућује поистовећење публике са својим идолом, али је такође и остварена дистанца из обрасца масовне културе која је оличена у могућности избора начина живота која није омогућена обичном човеку. На тај начин мит постиже нову димензију, задржавши значење „звезде“ из масовне културе, а модификацијом на „новокомпоновани“ начин постиже крајњу идентификацију обожавалаца са идолом.

На следећем нивоу постоје елементи за тезу да се кроз представу о моралном животу певача НКН музике тражи озваничење поткултуре. Иако се значење представе о моралном лику заснива на обрасцу масовне културе, мит глорификује морални живот обичног човека. НКН звезда тако не представља извитоперену личност, већ човека који својим животом антизвезде гарантује да ће и људи који желе да НКН музику прошире на свој поглед на свет такође бити морални. То што Мирослава успех није „лонео“ још једном говори да је заједница изнад појединца. На тај начин се представа о високој вредности морала у традиционалном друштву не руши, док масовна култура инсистира да се до успеха може доћи једино ако човек своје циљеве постави изнад заједничких циљева. Таква модификација „новокомпонованог“ успеха треба да широј заједници (друштву) представи такво значење у коме НКН музика и њен поглед на свет пристају на друштвене норме и законе и не крше их.

У каснијој фази митске приче наводи се да Мирослав воли да попије. Већ створена позитивна свест о моралу овог певача не руши се чак ни овом, у основи негативном тврдњом. Из традиционалне културе познато је веровање да испијање прве чашице са оцем представља одраз зрелости. Пиће је привилегија мушкарца којем се доказује мушкост<sup>14</sup>, по представи о „мушкарцу на Балкану“. Како је код нас конзумирање алкохола друштвено признат порок, видимо да и овде мит постиже снажну идентификацију, која негативну конотацију алкохола претвара у позитивну, захваљујући представи о мушкарцу на Балкану. Такав развој представе о моралном лику Мирослава Илића износи специфичност једног НКН мита који, пошавши од претпоставке да је НКН звезда изнад својих обожавалаца, крајњу пријемчивост постиже признањем да је и једна НКН звезда — обичан човек.

Митски топос: Божји дар (вокалне способности)

Једино оружје овог певача је његов глас, тако да је његов естрадни успех супротстављен другима који, по митској причи, на

14 Упоредити: Сребрица КНЕЖЕВИЋ, Алкохолна пића и обредна пракса, Етнолошке свеске I, Београд 1978, 115-120.

вештачки начин<sup>15</sup> долазе до успеха. С обзиром на то да је Мирослав најбољи певач по мишљењу многих, постаје очигледно да само успешно деловање (у НКН музици), засновано на правим квалитетима, може бити означено као пуноважно. Такође се у миту инсистира да Мирослав продуховљеном интерпретацијом издиже и просечну песму, што треба да говори о снажној личности певача.

Овај певач није школовао глас, а краси га „изворна“ интерпретација. Изворно је поново представљено у значењу народног, фолклорног, што је истовремено и објективан квалитет. Изворно се конфронтира са „неизворном“ интерпретацијом која припада манипулаторској масовној култури. Већ смо навели да је означен начин интерпретације као квалитет проистекао из личности певача, а како је у питању изворна интерпретација, поново се традиционално поставља изнад савременог. Значај вредности таквог става је у томе што један изворни елемент фолклора успева да превазиђе све препреке и наметне се супротстављеној масовној — урбаној култури, независно од свог културног контекста (где би је позитивно окарактерисали само припадници традиционалне културе).

До сада наведене вредности гласа и интерпретације могле би се назвати једним називом — таленат. Познато је схватање по коме таленат краси само изабране, да је у питању дар од бога. Таленат који извире из традиционалне културе, оваплоћен у певачу НКН музике, тиме је на једном метафизичком нивоу позитивно окарактерисан. Он постаје одраз квалитета културе у којој је настао, а овде је у функцији „новокомпоноване“ поткултуре која својим „поштеним деловањем одобреним од бога“ жели да буде прихваћена од осталих културних сегмената.

Marko STOJANOVIC

#### MIROSLAV ILIC — A MYTH OF A FOLK—MUSIC STAR

#### — Summary —

The paper deals with a specific form of mass culture characteristic of Yugoslavia, with so-called new folk music. The myth created of a new-folk-music singer has been analyzed on newspaper articles and his biography. The myth emphasizes traditional values as opposed to urban culture; it advocates the reevaluation of the traditional as the basic value. Through a »pure« model of success of a new-folk-music star, the myth tries to elevate this music itself and establish it as its audience's worldview and, we can say, as an emerging subculture.

15. Вештачки постигнут успех подразумева све елементе ван квалитета мелодија и текстова, а то је инсистирање на „сексепилу“ певачица, ласцивни текстови, прикривени еротски позиви на сцени, а код мушкарца пандан представља слика о пожељном младожењи код обожаватељки.

Оригинални научни рад  
UDC 392(497.11—2)

Зорица Ивановић  
Београд

## ЈЕДАН ОБРАЗАЦ СРОДНИЧКОГ ПОНАШАЊА У УРБАНОЈ СРЕДИНИ

У градској средини је ужа (нуклеарна) породица издвојена из традиционалног сродничког контекста који подразумева заједницу живљења и рада међу одређеним категоријама сродника. У таквим условима, сроднички односи контролишу само један део укупне породичне активности и живота. С друге стране, породица се све више уклапа у локалну животну средину, а преко ње и у глобално друштво. Тиме њен развој престаје да буде непосредно зависан од уских сродничких оквира, а увећава се зависност од организовања и функционисања целог друштва, првенствено у погледу њених економских функција. Уопште, у граду се услови и потребе за одржавањем ширих сродничких веза разликују од услова и потреба на селу као другачијој социјално-културној средини.

У односу на село, које припада тзв. традиционалном типу друштва, град се може описати као хетерогена и сегментаризована локална заједница, у којој се као основна одлика јављају проширене могућности комуникација, односно повезивања људи на различитим основама. Градске средине су јаче захваћене трансформацијским процесима, имају више могућности да прихвате нове вредности и понашају се у складу са њима. Тако се град јавља као сложенија социјална организација у којој је уобичајен шири обим културних могућности, а културна директива је мање хомогена (што не значи да не постоји). У таквој средини нуклеарна породица има више могућности за индивидуални избор понашања у одређеној ситуацији и више слободе, а мање прописане одговорности у понашању уопште. Међутим, да ли се може рећи да се ту кидају шире сродничке везе и да сродство губи свој значај?

Одвајање и ослобађање нуклеарне породице од зависности и принудне солидарности према широј групи сродника ствара мишљење, које је често у антрополошкој и социолошкој литератури, да у урбаним срединама савременог друштва односи породице са осталим сродницима немају важну улогу и да су се њихов друштвени значај и детерминантност изгубили. Таква схватања, међутим, занемарују потребу уважавања и културног система, нарочито кад је реч о односима сродства, као и неких психолошких механизма (идентификације, рационализације) који су укључени у ставове и понашање према робацима. Сроднички односи се не могу посматрати само у светлу социјално-економских промена. Структурне промене у сродничком груписању и смањење утицаја економских фактора на формирање родбинских веза не морају обавезно да буду

и знак смањивања улоге и значаја сродства. Институционализоване, традицијске сродничке структуре и односи се модификују и на тај начин прилагођавају условима и потребама који владају у модерном друштву и појединим локалним заједницама. Тако су величина и обим сродничких производних група сужавани, али много од сродничке идеологије и понашања остаје, јер „вредносни комплекси који чине сродничку идеологију показују тенденцију да се мењају споријом брзином него идеје у вези са технолошким и са њима повезаним економским појавама... пошто своју уверљивост изводе из понављања, а не из иновација.“<sup>1</sup> Тако родбинска повезаност и сродничка осећања показују снагу и упорност одржавања и имају снагу традиције која се ни код једног народа не мења нагло и коренито.

Дакле, не би се могло прихватити мишљење да у условима индустријализације и урбанизације неопходно долази до рушења и нестајања значаја ванпородичних сродничких веза и да нуклеарна породица ту опстаје сама, као изолована јединица. Пре се може рећи да је она одвојена, да није чврсто инкорпорирана у неку ширу сродничку структуру у којој се пре и више истичу проширени него ужи породични односи.

Колико су наведене поставке важне показало је емпиријско истраживање односа нуклеарне породице и ванпородичних сродника обављено у Београду. Добијени резултати показују да је комуникација између породице и сродства веома жива и интензивна, што потврђује да постоји висок степен оријентисаности и заинтересованости за односе са рођацима ван уже породице.

Излагање у овом прилогу биће усмерено само на један доминантан образац понашања који одликује односе нуклеарне градске породице са ванпородичним сродницима — на размену свечаности и ритуала. Иако се тиме не исцрпљује целокупно сложено питање о односима породице са ванпородичним сродницима, потребно је указати на улогу и место које свечаности и церемонијалне активности — ситуације у којима долази до ширег окупљања сродника — имају у сродничкој комуникацији, као и на њихову ширу друштвену улогу. Најпре због тога што тај образац понашања најбоље илуструје карактер односа између породице и осталих сродника, а затим што је на тај начин могућно размотрити два важна питања: питање одговорности и дужности у односу на сродничке везе ван нуклеарне породице и са њим повезано питање функција сродничких односа у савременим урбаним срединама.

\*      \*

\*

Подаци о обиму, типу и садржају односа које градска породица развија и одржава са ванпородичним сродницима, а тако и о

1. Joel H. HALPERN and Richard A. WAGNER, *Time and Social Structure; A Yugoslav Case Study*, објављено у конгресној публикацији америчких учесника на Међународном конгресу проучавања југоисточне Европе одржаном у Београду септембра 1984, 5; Willem GUD — Pol HET, *Методологија социолошког истраживања*, „Вук Караџић“, Београд 1966, 315 и д.

овде показаном обрасцу понашања, сакупљени су личним теренским истраживањем у Београду, углавном техником интервјуа. Допунска грађа за разматрања изнета у овом прилогу сакупљена је посматрањем сродничког понашања на неколико погребa (на Новом гробљу) и свадби (у ресторанима) у Београду.

Како се овде излаже само један од образаца понашања који одликују сродничку комуникацију у граду, ради бољег разумевања потребно је дати нека методолошка и појмовна објашњења.

Нуклеарна породица је доминантан тип породичне организације у граду. Међутим, обим делујућих фактора, као и варијација породичног понашања према сродству је велики, тако да је потребно одредити, односно дефинисати породицу чији се односи са сродницима проучавају. Како је почетни циљ истраживања био утврдити истрајност традицијских, односно појаву модерних елемената и вредности у односима сродстава, за проучавање је изабран такав породични тип за који се може претпоставити да у многим доменима живота примењује традицијом прописане норме, вредности и обрасце понашања. То су породице које су релативно скоро дошле са села, из средине у којој је још увек изражено деловање патријархалног културног наслеђа. Хипотеза од које се пошло је да традицијска култура не утиче само на унутрашњу породичну организацију коју одликује сегрегација улога супружника већ и на природу спољашњих породичних односа, па и на везе са сродницима. Питање које је из тога уследило јесте да ли се и на који начин ставови и понашање према ванпородичним сродницима мењају у једној друштвено и културно новој и различитој средини, односно колико урбана култура утиче на њихову природу. На тај начин је унапред утврђена структура узорка и њена основна обележја. Унапред одређујући модел, тип породице чији се сроднички односи проучавају, изабран је метод проучавања појединачног случаја (case study), који се по традицији третира као врста квалитативне анализе.<sup>2</sup>

Нуклеарна породица чија је мрежа и карактер сродничких односа проучаван може се концептуализовати као традицијска мигрантска породица, где се као њена главна карактеристика јавља сегрегација улога и односа између мужа и жене, и уопште примена образаца и вредности традицијске културе у многим доменима живота и комуникације.<sup>3</sup> Постојали су и други чиниоци за које се могло претпоставити да утичу на проучаване односе и које је требало елиминисати (старост родитеља и деце, женина незапосленост, различито социо-културно порекло супружника). Услед тога је хо-

2 Више о методу појединачног случаја видети у необјављеном дипломском раду, З. ИВАНОВИЋ, Градска породица у систему сродничких односа (на примеру Београда), 26—31 (библиотека Етнолошког семинара, Филозофски факултет у Београду).

3. Видети: Оливера БУРИЋ, Теоријско-методолошки модел за истраживање породичне трансформације и његова емпиријска провера, Социологија бр. 3—4, Загреб 1970, 339.



могенизација породичног типа (узорка) извршена на тај начин што су све породице у фази одгајања и васпитања деце школског узраста, оба родитеља су запослена и релативно скоро су се доселили у град. Увођењем још једног фактора, степен образовања супружника, и то само у његовим екстремним вредностима, установљени су подтипови у оквиру целине: традицијски мигрантски породични тип нижег и високог образовања, па тако и различитог социо-економског статуса. Избор породица извршен је на основу типолошког препознавања.

Развијањем тог модела добијен је породични тип под који се могу подвести многе београдске породице.

Ради утврђивања степена дејства урбане културе на карактер ванпородичних сродничких односа, као и контролна група одређена је породица која своје порекло из града води кроз више генерација.

Шири или ванпородични сроднички односи схваћени су као низ односа које породица кроз различите облике социјалне акције одржава са другим сродничким групама и појединцима који стоје у међусобним односима вертикалног и хоризонталног разгранављања и који обухватају не само агнатске, већ и когнатске и афиналне сроднике.

Добијени, па и овде изнети резултати односе се само на конкретни тип породичне организације и више упућују на неке особености изучаваног односа него што дају дефинитивне закључке.

\*

\* \*

У комуникацији између градске породице и ванпородичних сродника још увек значајно и истакнуто место заузима размена свечаности и ритуала. Нарочито се високо вреднују и оцењују свечане и церемонијалне активности особене за „народну“ културу — овадбе, сахране, славе, испраћаји у војску. Понашање које се везује за те догађаје и даље у великој мери регулишу традицијом обликовани обрасци, без обзира на могућне промене њиховог манифестног вида. Прославе рођендана и разне годишњице које су карактеристичне за градске средине немају ту снагу окупљања великог броја различитих рођака. Породице те свечаности углавном размењују са ужим кругом сродника и пријатеља који живе у истом граду или им не придају значај и посебно их не обележавају.

До најширег сродничког окупљања, како према броју присутних рођака тако и према обиму обухваћених сродничких положаја, долази приликом свадби, сахрана, помена и испраћаја у војску. Број сродника који се сусрећу о рођењу и слави је мањи, али не и значај који им се придаје. У односу на извођење и присуствовање тим догађајима проучаване породице су показивале висок ступањ обавезности и сродничке дужности („Ту се држимо традиције“.) У том смислу нису постојале значајније разлике које би зависиле од тога да ли сродници живе у Београду или ван њега (у селу, у другом граду). Такође, ни „количина“ материјалних издатака коју присус-

твовање тим догађајима изискује не утиче суштински на примену очекиваног понашања, чак ни код породица нижег социо-економског положаја. Снагу обавезности присуствовања пре свега сахранама, а затим свадбама и другим свечаностима и ритуалима, показују одговори самих испитаника: „Родбини без обзира идемо. Мора се. Ако треба, позајмимо“. Кад је реч о венчању или смрти неког из круга блиских, интимних сродника супружници често не учествују само као „званице“ већ активно помажу, било да пружају новчану помоћ било да учествују у припремању и организацији славља или посмртног ритуала.

Зашто се управо у тим приликама окупља највећи број различитих сродника?

Значај који те ситуације имају и у условима савремене урбане културе може се разумети ако се посматрају карактер и улога догађаја које свечаности и ритуали обележавају у укупном животу породичне и шире сродничке групе, и уопште у традицијском друштву. Разумевање друштвеног значаја тих догађаја у традицијској култури и друштву утолико је важније јер је већина становника наших градова, па тако и Београда, пореклом или се скоро доселила са села. Основну заједницу у српском патријархалном друштву представљала је инокосна, односно задружна породица која је истовремено функционисала и као основна привредна јединица — домаћинство. Однос између задруге и инокоштине као једне фазе у њеном животном циклусу<sup>4</sup> утицао је на стварање „мита о традиционално стабилној задрузи“.<sup>5</sup> Његово значење показује постојање моралног комплекса понашања према сродницима ван нуклеарне породице. Културна идеологија традицијског друштва као идеални образац наглашава проширено домаћинство које се заснива на цикличном времену. Халперн и Вагнер категорију цикличности користе у смислу генералне типологије предвиђања низа догађаја, са тачно одређеним почетним и крајњим тачкама. Само циклично време може се посматрати као затворени круг на коме се почетна и крајња тачка могу изабрати у односу на биолошке и културне процесе: почетак нове године, нове сезоне, новог живота. Начин на који су циклуси обележени и распоређени обезбеђује увид у вредности које су најважније у културном континуитету.<sup>6</sup> Рођење, брак и смрт у традицијској култури и друштву сматрају се преломним догађајима у животу не само појединца већ сваке породице и шире друштвене групе у чијим оквирима егзистира, па им се због тога придаје особит значај. Деца су сматрана једним од основних циљева брака. Осим тога, у условима аграрног привређивања где је рад руку био услов опстанка целе групе нови члан представља и будуће радно појачање. У суштини се понашање везано за те догађаје заснивало

4. Валтазар БОГИШИЋ, О облику названом инокоштина у сеоској породици Срба и Хрвата, Правни чланци и расправе, књ. 1, Београд 1927, 171—186.

5. Joel H. HALPERN and Richard A. WAGNER, исто, 3.

6. Исто, 1—6.

на магијским и религијским схватањима рођења и смрти, из којих су се развили за њих везани обичајно-религијски комплекси понашања са изразитом социјалном функцијом. С друге стране, свадбе и испраћаји у војску имају карактер јавних ритуала прелаза у чијем извођењу такође учествују сродници као најближа социјална категорија у односу на субјекте свечаности. Њихова улога на нивоу појединца је обележавање преласка из једног социјалног стања у друго, а на нивоу друштва, заједнице — репродукција друштвених вредности.

Дакле, смрт и нови живот, брак, прелазак појединаца у различите породичне и друштвене улоге су циклични временски догађаји. Као такви, они су посебно истакнути у културној идеологији проширене породичне и сродничке групе која активно учествује у преломним ситуацијама сваког свог члана и уже групе. По својој природи они су повратни, поновљиви и као такви предвидиви.

„Из генералне перспективе животни ток је цикличан јер обухвата догађаје који се биолошки и социјално понављају и имају континуитет, иако сваки индивидуални циклус има одређен степен јединства.“<sup>7</sup> На тај начин је већина индивидуалних животних прелаза повезана са колективним породичним прелазима и посматрана је као породично кретање кроз живот. Ти догађаји који представљају почетне и крајње тачке одређеног циклуса посебно су обележавани у животу породичне групе, тако да су ритуали повезани са рођењем, браком и смрћу „свето време у животном току“ или „породично време“<sup>8</sup>. Они реafirмишу прошлост, а, с обзиром на своју поновљивост, доприносе осећању трајања у будућности.

С обзиром на место и улогу коју ти догађаји имају у традицијском друштву, њима и данас људи који су прихватили и усвојили његове културне кодексе и обрасце понашања придају велики значај. Тако се те ситуације јављају као обавезни садржаји у односима традицијске мигрантске породице и ванпородичних сродника. Учествовање у радости и болу (жалости) сродника још се појављује као друштвена и морална норма. Оно значи признавање и показивање поштовања везе која међу сродницима постоји. То је начин потврђивања припадности групи широј него што је нуклеарна породица. Колики се значај придаје вредностима сродничке солидарности и колективизма уочава се из чињенице да је то један од главних садржаја односа које породица одржава и са ефективним сродницима који представљају тек секундарни ниво њене укупне сродничке интеракције и комуникације.<sup>9</sup>

7. Исто, 5.

8. Исто, 5, 6.

9. Породица не одржава једнаке односе са свим сродницима. На основу интимности контакта са рођацима и степена знања о њима могућно је утврдити две категорије сродника — интимне и ефективне сроднике — које значе и два типа односа са различитим обрасцима понашања, а тако упућују на различите ступњеве у интимности и блискости породице и сродства. Видети: Elizabeth BOTT, *Family and Social Network — Roles, Norms and*

У односу на одржавање сродничких односа свечаности и ритуали, што су ситуације у којима долази до ширег окупљања сродника, имају своју посебну улогу. Шири сродничка окупљања се испољавају и делују као пространа поља комуникације међу сродницима. Тада је омогућена и остварена интензивна циркулација информација које употпуњују знања о родбини и сродбини и пружају нове податке о онима са којима се не виђамо или виђамо сасвим ретко и о којима смо знали мало или готово ништа. У тим приликама је омогућена и сродничка идентификација међу особама које се нису познавале, што је основа за евентуалну будућу актуализацију постојећих сродничких веза. Чињеница сродства, знање о постојању сродничких веза независно од њиховог карактера, у нашем друштву често значи слободу да се тражи помоћ и услуга, као и осећање дужности да она буде пружена. Овде треба истаћи да на такав став и понашање умногоме утичу и услови у друштву који стварају потребу и канале за деловање сродничке интервенције и ангажмана.

С друге стране, то су ситуације у којима се најизразитије уочава превод у акцију тачних генеалогских веза које се простиру ван породице која је непосредни носилац церемоније. У тим приликама, нарочито на селу, пази се да свако заузима одговарајуће место и понаша се на одређени начин, већ према рангу који му припада. Градација генеалогске везе се на свадби испољава у седењу за столом и поклонима — у неким крајевима кроз обичај приказивања дарова, затим кроз дужности које одређени сродници имају током весела, као и кроз њихово право да очекују уздарје при одласку. Осим кумова, за столом су најближи гости млади и младожењи одређени према степену сродства у односу на младожењу. Од њих се очекује и највећи, тј. највреднији поклон (највреднији према културним мерилима социо-културне средине).

Слични обрасци делују и на сахранама. Као илустрација могу се навести обичаји из ужичког краја.<sup>10</sup>

И за сахрану и за свадбу најближа родбина ван тог домаћинства доноси „дрилог“ (једног закланог брава — за весеље може и жив, једно прасе, боцу ракије — данас може и боца вина, умешен колач посебно намењен за тај дан, тарту, тзв. „латишпањ“ или јаја), који, осим симболичког садржаја, има и рационалну сврху помоћи домаћинству. На сахранама и поменима у том крају на челу софре, на местима која лицем гледају ка истоку, седе крвно и тазбински помешани мушки сродници умрлог, и то они који нису из домаћинства. У случају да постоје два сродника истог значаја, степена блискости, место заузима старији. У челу стола нема жена. Тако се муж, ако спада у најближе сроднике, налази у горњем, док је жена

External Relations in Ordinary Urban Families, Tavistock Publications Limited, London 1957, 119—121, и Зорица ИВАНОВИЋ, Градска породица у систему сродничких односа (прилог проучавању), Етнолошке свеске 9, 1988. (у штампи).

10. Наведено према казивању једног испитаника.



одвојена, у доњем делу стола. У кретању поворке најпре иду мушки сродници, а иза њих жене.

Дакле, сродничке везе се користе као основни критеријум за прописивање статуса појединцима и за процењивање њиховог понашања током ритуала, односно церемонијалних и свечаних активности.

Анализа сродничког понашања на неколико погребних и свадбених у Београду показује да слични обрасци делују и у условима урбане културе, без обзира на промене неких компоненти њиховог практичног извођења (просторно-временске одреднице, поступци, реквизити). Начин на који се појединци групишу током церемоније и степен њиховог активног учешћа у њеном извођењу показује да сродници и даље имају истакнуто место и улогу. Ако се посматра састав сродника који у капели на гробљу примају саучешће, социјално-просторна структура посмртне (свадбене) поворке, састав сродника који се са гробља враћају у „ожалошћену“ кућу, просторно прописивање робака код матичара и у ресторану где се одржава весеље, уочава се да степен генеалогичке блискости и даље представља основну детерминанту понашања појединаца и група у тим приликама.

На тај начин, применом и понављањем традицијских образаца, свечаности и ритуали доприносе њиховој уверљивости и трајању, као и репродукцији и самоодржавању оних сродничких веза које је култура посебно истакла и нагласила. Са друге стране, помажу обнављању вредности солидарности и колективизма који се везују за односе сродства уопште. Тако имају улогу у одржавању широк сродничких односа, нарочито у савременом друштву у коме све више долази до издвајања брачне породице из широк сродничких структура и до просторног удаљавања сродника.

Понашање које се везује за те догађаје и осећање сродничке дужности које га прати указује на постојање и степен оствареног културно-идеолошког континуитета у нашем друштву, који се заснива на наглашеним и доминантним односима породице и широк сродничких веза. Урбана средина, као ни време проведено у граду, не утиче битно на обавезност примене очекиваног понашања.

С друге стране, степен обавезности и дужности који нуклеарна породица испољава кад је реч о солидарности са сродницима у кризним и преломним животним ситуацијама показује да сроднички односи у савременим градовима нашег друштва и даље имају две главне функције: функцију помоћи и подршке (практичне и психо-емотивне) и функцију социјалне идентификације. Оне су уско повезане, често делују истовремено и имају шири социјални значај. Тако је функција ванпородичних сродничких веза као механизма социјалне идентификације важна као одбрана против изолације, осећаја усамљености и губљења примарних контаката што чини нераздвојиву карактеристику живота у великим градовима. Због тога се сроднички односи ван ограниченог круга нуклеарне породице чине јаким и важним у животу људи. Већина испитаника, и мушкараца и жена, показује интересовање за сроднике и одржа-



вање веза са њима (па и разменом свечаности и ритуала) и има осећање припадања групи широј од оне коју чине они сами са својом децом.

Уопште, све досад речено показује да и поред издвојености и економске „еманципованости“ породице у односу на сродство, ти односи и даље трају као важан део њених укупних друштвених веза. Њихова природа је и даље у великој мери регулисана обрасцима солидарности и колективизма, што су основне вредности традицијске културе. Дакле, кад је реч о сродничким односима у нашем друштву, обрасци традицијске културе имају толику снагу да могу да делују непромењени и у условима који се разликују од оних у њиховој „изворној“ средини, сеоској заједници. То показује да се традиција и култура јављају као један од важних фактора у обликовању и одржавању сродничких односа.

Zorica IVANOVIĆ

#### A PATTERN OF KINSHIP BEHAVIOR IN URBAN ENVIRONMENT

##### S u m m a r y

By presenting a behavior pattern that characterizes the relationships between an urban nuclear family and extra-familial relatives, the exchange of festivities and rituals, this paper gives a picture of kinship relationships functioning in our society's urban environments (e. g. Belgrade). The basic goal was to show the character of extra-familial kinship relationships in urban-culture conditions, i. e. to find the extent to which the traditional cultural-ideological basis still regulates their nature. The importance of festivities and rituals, as occasions on which large numbers of relatives gather for maintaining kinship relationships, and consequently their wider social importance are pointed out.



Претходно саопштење  
UDC 392.3(437.6)„19”

*Peter Salner*

Етнографски институт  
Словачке Академије наука, Братислава

## СТРУКТУРА СЛОВАЧКЕ ПОРОДИЦЕ У ДРУГОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА

У овом реферату покушаћу да сажмем сазнања стечена дуго-трајним истраживањем структуре породице у словачкој сеоској и градској средини. Главни акценат стављам на стање у седамдесетим-осамдесетим годинама XX века, а према потреби користим и податке из ранијих раздобља.

Језгро материјала потиче из 58 села која се налазе у разним областима Словачке, односно из разних квартова Братиславе. Истраживање је било оријентисано квантитативно, уз коришћење моделних приступа, што омогућава поређење између појединих села, области и средина. С обзиром на бројност узорка (укупно готово 13000 породица), стечени закључци могу се сматрати репрезентативним.

Полазиште истраживања било је праћење конкретних облика породице на појединим локалитетима. Извор су биле такозване Кућне књиге, које садрже тачне податке о саставу појединих домаћинстава, као и информације о годинама старости, занимању и међусобним родбинским везама њихових чланова. Коришћење тих података омогућило је да утврдимо како састав породице према броју лица или генерација тако и њену старосно-генерацијску структуру, а, самим тим, и перспективе даљег развоја.

Показало се да у свим истраживаним локалитетима без изузетка преовлађују разни облици просте породице, што значи породице у којој живи само један брачни пар. У сеоској средини представљали су 74,3% узорка. Може се претпоставити да ће овај удео убудуће бити у порасту. Упркос томе, етнографска истраживања ни убудуће не смеју да занемарују свестрану анализу проширених породица. Уобичајеним стањем може се сматрати распон од 20 до 35%, дакле у просеку свака трећа до пета породица је проширена. У више села њихов удео представља више од 40% узорка. Видимо да проширене породице још увек представљају стабилан саставни део локалне заједнице. Њихов значај је утолико већи кад напустимо синхронно гледиште и кад их посматрамо у дијахроном пресеку.

На словачком селу већина младих људи сматра да заједнички живот са родитељима није идеално решење. Ако се то ипак догађа, сматрају то обично пролазним провизоријумом, понекад чак и у том случају ако у оквиру заједничке куће имају засебну стамбену јединицу (кућа са два стана или двојни стан). Настоје да саграде

засебну кућу (обично на истом земљишту или у близини родитељске куће) или да добију стан у месту свог запослења.

Изградња сопствене куће представља за многе људе важно место у хијерархији вредносних оријентација. Како су показала истраживања А. Пранде, пошто је земља изгубила свој примарни значај, њену улогу је првенствено преузела кућа. Друго решење — одлазак са села — такође је доста честа појава. Више је заступљена у селима која немају велике перспективе, у којима локални органи на различите начине ограничавају изградњу нових објеката.

Одлазак са села је честа појава: то, уосталом, илуструје и стални пораст броја градског становништва, које данас чини већину словачке популације. Те процесе убрзава и интензиван одлазак на посао, најчешће у виду свакодневне наизменичне миграције. Као што произлази из статистичких података, само у пет од истраживаних села редован одлазак на посао односи се на мање од половине економски активног становништва. У знатном броју села то се односи на више од 90% радно способног становништва.

Упркос настојању за осамостаљењем, за велику већину младих бракова неопходно је да одређено време станују заједно са родитељима једног од супружника. Док су у прошлости то претежно били родитељи мужа, данас, због могућности избора, више се опредељују за заједнички живот са родитељима жене. Време заједничког живота је све краће. Најчешће се креће између две и пет година, док је за средњу генерацију то било осам и више година.

С обзиром на интензитет настојања, могло би изгледати да стамбено одвајање значи прекид сарадње између породица родитеља и деце. Међутим, у многим областима сасвим је супротно. Повећање мере приватног живота и самосталности ограничава могућности за настајање међугенерациских конфликта. Испољавају се различити облици сарадње (радови на окућници, чување деце, вођење домаћинства, брига о домаћим животињама и живини и слично). Интензитет сарадње се повећава ако те породице живе у близини, пошто редовни контакти управо захтевају кооперацију у појединим областима живота. Међутим, та кооперација испољава се и у случају кад обе породице не живе у непосредној близини. Карактеристично је да су односи у таквој коегзистенцији и сарадња бољи када су чланови старије генерације у пензији. У случају да постоје две економски активне породице, конфликти су чешћи. У селу Sebechleby, на пример, информатори су то оценили речима: „Данас су добро само они који имају пензионере“.

Наведени облици сарадње карактеришу нови тип породице која представља прелаз између просте и проширене форме. Ова такозвана разубена, односно дисперзна породица типична је по томе што „одрасла деца после закључивања брака живе просторно одвојено од старијих генерација, али у тесној вези са њима, тако да се многе значајне одлуке остварују на вишегенерациском нивоу“ (Е. Pfeil).

Важна је чињеница да се сарадња не ограничава само на врхунске активности или кризне ситуације (пољопривредни радови, велики

породични догађаји, болести и сл.), већ имају стални и редовни карактер.

Сматрам да ће дисперзни облици представљати и у догледно време најперспективнији тип породице. Због тога им се мора посвећивати више пажње. Нарочито је неопходно да се траже начини како да се што прецизније утврди и измери њихово постојање и фреквенција у датој средини. Наиме, досадашњи критеријуми оцењивања који су се првенствено заснивали на чињеници заједничког, односно одвојеног становања, овде губе своју важност. Повећана пажња мора се посветити односима између појединачних (заједничких и одвојених) саставних делова породице. При том је неопходна примена етнографског приступа.

У сеоској средини изразито преовлађује индивидуална изградња приватних кућа. Пошто власник — градитељ у суштини може да их изгради према сопственим замислима, диспозиционо решење тих новоградњи истовремено нам омогућава да сазнамо његова схватања о оптималном облику породице. Другачија, компликованија ситуација је у Братислави. Стални пораст броја становништва у XX веку проузроковао је различите приступе и решења стамбеног питања.

Братислава је велики град, који се веома брзо развија. Док су још крајем XIX века преовладавале мале куће, у последњих 100 година ситуација се изразито променила.

Године 1890. Братислава (Pressburg) имала је 52411 становника. Већина се изјашњавала као мађарска, а још више као немачка националности, док су Словаци били у мањини. Током 40 година број становника повећао се готово три пута, при чему је дошло и до промене у етничком саставу. После формирања ЧСР 1918. године, отишао је део припадника мађарског и немачког етника, а у град су долазили словачки мигранти из ближе околине, као и квалификовани стручњаци из Чешке. Првенствено су долазили појединци у младим годинама, брачни парови или читаве породице били су изузетак. Управо оснивање породице било је један од облика адаптације у новој средини.

Још већег интензитета били су миграциони процеси после II светског рата. При том није било посреди само повећање броја већ и промена становника Братиславе. Од првобитних приближно 145000 становника у 1945. години, данас њихов број достиже готово 450000. И опет је настала промена етничког састава. Услед одласка припадника мађарске и немачке националности и све већег удела словачких миграната, од 60-их година удео словачког етника стабилизовао се на више од 90% свих становника Братиславе. Као последица наведених процеса, староседеоци Братиславе данас чине мањину.

За такав пораст броја становника постојећи стамбени фонд није могао бити довољан. Било је неопходно да се нађе брзо решење. Осим разних провизоријума (привремене колоније, подстанари, свратишта), град је почео да гради и насеља.

Наведени тренд изразито је испољен пре свега после другог светског рата. На пример, на десној обали Дунава у општини Петржалка гради се насеље у коме данас живи више од 100000 људи,



а биће их још више. Слична, иако мања насеља граде се од краја педесетих година и на левој обали Дунава. Данас у њима укупно станује отприлике половина становника Братиславе. При том није у питању специфичност, јер, према социолошким истраживањима, године 1980. више од трећине чехословачке популације живело је у насељима (J. Musil, 1985).

Разумљиво је да се такав начин становања мора одразити и на конкретне облике породице. Овде се изразито испољава чињеница да су насеља „планирана и грађена претежно за просечне породице у првим фазама такозваног породичног циклуса“; услед тога, преовлађује „двогенерацијски састав“ младих брачних парова до 35 година са децом до 15 година (J. Musil, 1985).

С обзиром на велики број насеља, у Братислави данас преовлађује такав облик породице. У пуној мери су то потврдили и резултати истраживања обичаја у братиславским насељима (V. Feglová — P. Salner, 1985). Многи стручњаци због тога просте породице (пре свега двогенерацијске) означавају као облик карактеристичан за градску средину. Међутим, поређења са старијим братиславским квартовима показују да ситуација није тако једноставна.

Истраживања у централном делу града (општина Братислава I) доказују да и овде преовлађују просте породице (58,1% узорка). Више од 40% проширених породица ипак недвосмислено сигнализује да оне не представљају појединачне изузетке. Међутим, разлике нису само у форми већ и у конкретном саставу тих породица. За разлику од насеља, овде живи много више људи средњих година, а најбројнији су пензионери. Усамљени брачни парови у старијим годинама представљају најфреквентнији облик породице (чине 25,6% узорка). Релативно честе су и трогенерацијске, па чак и четворогенерацијске породице.

Такав заједнички живот више генерација обично не произлази из жеља чланова породице, већ је то последица постојеће стамбене ситуације. Пре свега, припадници млађих старосних категорија (слично као на селу) настоје да се стамбено осамостале. Међутим, за разлику од сеоске средине, имају мање могућности за реализацију таквог решења. Већ и због тога што при додељивању нових станова имају већи приоритет социјални случајеви, као што су досељеници без социјалне и стамбене подлоге у граду.

Ни у тој средини раздвајање обично не може да се поистовећује са цепањем породице. Конкретно решење зависи од индивидуалних односа у конкретној породици, и у братиславској средини често могу да се нађу односи карактеристични за дисперзну породицу.

На први поглед се чини да су породице у насељима са својим позитивним и негативним аспектима специфичне за савремену братиславску (или градску) средину. Упоредни материјал, међутим, показује да би такво виђење било упрошћено.

У Братислави су насеља грађена већ двадесетих година овог века. Располажемо подацима о саставу становништва у такозваним Градским стамбеним кућама, у насељу које је било изграђено по-

четком тридесетих година за службенике градских предузећа (администрација, електране, плинара, саобраћај, милиција и сл.). У време истраживања, осмадесетих година, узорак је својим саставом одговарао стању у општини Братислава I: упркос незнатној већини простих породица бројно су били заступљени проширени облици, преовладавала су лица средњих и старијих старосних категорија. Нарочито млађи становници града уопште нису били свесни да је првобитно било речи о насељу.

После изградње овог насеља, у њему су живеле 344 породице, од чега 96,3% простих. Преовладавали су једногенерацијски и дво-генерацијски облици (21,8%, односно 74,7%). Само 3,5% чиниле су трогенерацијске породице, при чему је у најстаријој генерацији увек био само један од супружника. Такав старосни састав одговарао је стању у савременим насељима. Преовладавали су млади бракови (тј. у већини нови досељеници непосредно после оснивања породице). То илуструје и чињеница да је било релативно много једногенерацијских породица, тј. претежно без деце. Лица средње и старије генерације била су заступљена појединачно.

Међутим, градски облици становања постепено продиру и у сеоску средину, и то у виду стамбених кућа. Те куће граде разна предузећа, пољопривредне задруге, као и школе или скупштине општина како би привукли или задржали стручњаке и квалификоване раднике.

Иако су стамбене куће у сеоској средини у мањини (што може да се очекује и у будућности), не можемо да их посматрамо као маргиналну или случајну појаву. Сусрели смо се са њима у 23 села која су се међусобно у много чему разликовала. Кад пратимо састав становника, испољавају се упадљиве сличности са градским насељима.

Од 410 забележених случајева, више од 85% чине просте дво-генерацијске породице; при томе су у 70% случајева у питању млади брачни парови. Само 2,2% узорка представљају проширене породице.

У стамбеним кућама станују претежно досељеници. Локално становништво такав облик становања и његове станаре посматра са одређеним дешпеком. Како наводи Е. Drábiková, у селу Sebechleby а не само тамо) „стамбене куће настају пре свега досељене породице или појединци без залеђине у селу“ (1979, 238). У две трећине случајева брачни партнери потичу из различитих села, само у 10% случајева обоје потичу из места у коме станују. При том многи од њих виде у томе само привремено решење до изградње нове куће. Чак ни „дошљаци“ становање у стамбеној кући обично не сматрају дефинитивним решењем. Стамбену кућу, али и конкретно село, сматрају често само неким међустепеником ка послу и стану у граду.

Још у недавној прошлости градски облици породице и становања сматрали су се прогресивнијим и перспективнијим од сеоских. Наглашавала се пре свега опремљеност стамбеног фонда и већа мера приватног живота, коју су многи научници означаавали као првенс-

твени разлог миграције у град. Данас је ситуација у многим аспектима другачија.

Промењена економска ситуација и разлике у вредносним оријентацијама проузроковале су интензиван пораст нове изградње на словачком селу. Новоградње у многим селима по броју просторија и унутрашњој опреми, омогућавају неометани заједнички живот једне породице и више породица. Иако се поједине просторије често не користе и преовладава њихова репрезентативна функција, ипак савремена сеоска породица има знатно веће могућности да усклади своје замисли о становању и о међугенерациској коегзистенцији него градска породица. Међусобни однос простих, проширених или (што је све чешћа појава) дисперзних породица на селу много је сигнификантнији него у Братислави.

У градској средини је ситуација сложенија. Конкретно решење је много чешће изнуђено спољним утицајима, нарочито стамбеном ситуацијом. Долази до парадоксалног стања да се део популације (првенствено у старијим централним деловима) жали на неопходност заједничког становања родитеља и деце, док други део (насеља са већином младих бракова без родбинске залебине у граду), напротив, осећа апсенцију тих контаката. Можемо претпоставити да ће у процесу „старења насеља“ доћи до смањивања разлика између старијих и новијих делова града. Истовремено (услед одрастања деце) створиће се предуслови за међугенерациске односе у заједничком или одвојеном домаћинству. Међутим, планирано побољшање стамбене ситуације допушта претпоставку да ће и у наредним деценијама и у братиславској средини преовлађивати дисперзне породице.

## ЛИТЕРАТУРА

- BANHEGYI, F., 1967: Социологија савремене породице. Братислава.
- DANGLOVA, O., 1985: Традиционални елементи у савременој култури становања. *Slovenský národopis*, 33, 1985, 386—413.
- DRABIKOVA, E., 1979: Одраз пољопривредног привређивања у променама народне културе задружног села. *Slovenský národopis*, 27, 1979, 230—242.
- FEGLOVA, V. — SALNER, P., 1985: Свечане прилике у савременој градској средини (Резултати анкете у братиславским насељима). *Slovenský národopis*, 33, 1985, 88—115.
- MUSIL, F., и кол. 1985: Људи и насеље. Прага.
- OBUCHOVA, V., 1985: Настајање и развој радничких четврти и њихов положај у оквиру града Братиславе у годинама 1848—1938. *Pamiatky a príroda Bratislavy*, 9, 1985, 215—228.
- PFEIL, E., 1970: Die Grosstadtfamilie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 14*, 1970, Soziologie der Familie, 411—432.
- PODOBA, J., 1985: Преживљавање традиционалних елемената у савременом начину живота у селу Veľké Zalužice. *Slovenský národopis*, 33, 1985, стр. 365—386.

- PRANDA, A., 1978: Формирање новог система вредносних оријентација на савременом словачком селу. *Slovenský národopis*, 26, 1978, 235—249.
- SALNER, P., 1978: Структура савремене градске породице (на основу материјала из Братиславе I), *Slovenský národopis*, 26, 1978, 285—298.
- SALNER, P.: Структура и облици сеоске породице у Словачкој. Савремено стање и перспективе. *Slovenský národopis*, 34, 1986, 517—543.
- SALNER, P., 1987: Структура братиславске породице у првој половини XX века. *Slovenský národopis*, 35, 1987, 321—330.
- VALENTOVÁ, V., 1985: Савремене вредносне оријентације сеоског становништва у односу на обликовање ентеријера. *Slovenský národopis*, 33, 1985, 414—426.

Peter SALNER

## THE STRUCTURE OF THE SLOVAKIAN FAMILY IN THE SECOND HALF OF THE TWENTIETH CENTURY

### Summary

The study's starting point was the observation of actual family forms in rural and urban environments. On all of the locations studied, various simple-family forms i. e. forms of family with only one married couple, were dominant. The author analyzes the structure of the family in its synchronic and diachronic cross-sections and presents the simple and the extended family and their transitional stages, primarily in relation to the housing problem.





Претходно саопштење  
UDC 392.3(437.6)

*Peter Slavkovský*

Етнографски институт  
Словачке Академије наука, Братислава

## РАТАРСКА ПОРОДИЦА У СЛОВАЧКОЈ КАО ПРОИЗВОДНО- -ЕКОНОМСКА ГРУПА

Током свог живота човек постаје члан више друштвених група које на различитим нивоима задовољавају његове интересе и потребе. У најважније се убраја породица, која је у прошлости представила, а представља и данас, важан међучлан у систему: појединац — група — друштво. Проучавање сеоске породице данас чини предмет многих друштвено-научних дисциплина. Добре резултате у тој области постиже пре свега социологија. Са гносеолошког аспекта, међутим, веома важно се показало етно-социолошко истраживање ове проблематике<sup>1</sup>. У том процесу стицања знања, етнографија проучава сеоску породицу као живи организам у њеној целокупној историјској динамици. Управо начело историзма — могућност поређења савременог начина живота и културе са прошлошћу — чини допринос етнографије при упознавању савремене породице на словачком селу. На тај начин етнографија помаже да се појам начина живота комплетира историјским и етнокултурним аспектима.

У нашем осврту настојаћемо да прикажемо промене које је у ратарску породицу, као производно-економску групу, унела социјалистичка колективизација пољопривреде. При проучавању реалних социјалних група, социјална психологија сматра да је са гносеолошког аспекта веома ефикасно да се њихова анализа врши у време кад група пролази кроз раздобље квалитативних промена. Управо ту чињеницу у егзистенцији сеоске породице у Словачкој представљала је социјалистичка колективизација пољопривреде, која је знатно изменила садржај рада, тј. технички и садржајни аспект по-

1 Видети, на пример, ДРОБИЖЕВА, Л. Н., Етносоциолошка истраживања породице у СССР-у и могућности поређења истраживања, *Slovenský národopis*, 31, 1983, 361-366. ŽDANKOVÁ, T. A., Студије промена у традиционалној структури породице код народа Средње Азије у условима социјализма, *Slovenský národopis*, 31, 1983., 414-425. Filová, B., Савремена породица као место деловања традиција начина живота. Теоретска полазишта и циљеви чехословачког истраживачког задатка. *Slovenský národopis*, 31, 1983, 350-369. Biernacká, M.: Породични односи и везе у сеоској заједници — традиције и промене, *Slovenský národopis*, 31, 1983, 377-385. РАДОВАНОВИЋ, М., Основна обележја савремених процеса промена у сеоској породици у Србији (Етнолошки аспект), *Slovenský národopis*, 31, 1983, стр. 407-413. PISCA, L.: Промене начина живота сеоске популације, *Slovenský národopis*, 16, 1984, 176-192, као и други извори цитирани у наведеним радовима.

пољопривредне производње, али и карактер рада сељака, тј. његов социјално-економски положај у постојећим друштвено-производним односима.<sup>2</sup>

При проучавању социјалних група потребно је да се истраживањем њихових активности траже оне функције ради чијег је испуњавање група настала. Постојање и испуњавање друштвених циљева сматра се једним од најосновнијих обележја социјалних група и чине неопходан предуслов да неку заједницу уопште можемо означити као групу. Анализом функција социјалне групе може се открити њен однос и интеракције са осталим групама и да се тако одреди њен положај у макроструктури: у случају породице, то је сеоска заједница. С друге стране, анализом испуњавања друштвених циљева могу се обухватити и функције које група испуњава унутар себе сама — у односу на сопствене чланове. Откривање тих двосмерних функционалних односа значи одређивање квалитета саме групе.

„У породици као у основној ћелији друштвеног живота делује читав комплекс снага које међусобно повезују све њене чланове. Те снаге, означаване као породичне везе, израстају из емоционалних и рационалних темеља.“<sup>3</sup> Међу најбитније факторе који модификују начин и стил породичног живота спадају материјални услови у којима породица живи. Њихов основ на словачком селу били су заједничко становање и привређивање. Ратарска породица стварала је компактну друштвену и производно-потрошачку групу, оријентисану на чување и развој газдинства. Полифункционалност и низак степен механизације пољопривредне производње проузроковали су да је сваки члан обављао тачно одређене радове који су одговарали узрасту, полу или личним могућностима. Газдинство је било заједнички именилац који је повезивао напоре свих чланова породице. Рад у пољопривреди и однос човека према њој чинили су основни принцип вредносних оријентација. Вредност породице и појединца мерила се величином и просперитетом његовог газдинства и радним учинком са појединим врстама радова. Домаћинство је било један од основних чинилаца који је спајао активности свих чланова породице. Ако је појединац хтео да у породици или у сеоској заједници наступа социјално позитивно, морао је да испуњава и оне групне норме које су произлазиле из организације и начина материјалног живота ратарске породице. За то је био примораван под претњом санкција (од физичког кажњавања деце, преко ниског моралног вредновања, све до искључења из наследства или принудног напуштања сеоске заједнице) управо преко норми породичног и сеоског колектива. У таквим случајевима је притисак јавног мњења

2. Овом проблематиком, као и праћењем социјалистичке колективизације пољопривреде у Словачкој и њеним одразом на начин живота словачког села бавио сам се подробније у студији SLAVKOVSKÝ, P., Социјалистичка колективизација пољопривреде и њен одраз у начину живота словачког села, Slovenský národopis, 33, 1985, 323—334.

3. BERNACKÁ, M.: нав. дело, 377.

и унутрашњег убеђења био јачи од претњи правних норми или других облика присиле, јер се склад мишљења у породици или у сеоској заједници формирао не само услед комуникативне пракције њених чланова већ првенствено захваљујући њиховој заједничкој и друштвено значајној делатности.<sup>4</sup> Породица ратара је тако формирала међусобну повезаност социјалних улога њених чланова коју је условила организација економског живота породице, подела рада и активности које су одговарале традиционалним нормама породице и биле су предуслов постизања њених заједничких интереса и циљева.

Промене у садржају и карактеру рада сељака после колективизације пољопривреде и са њима повезане промене у социјално-класној структури села нису могле остати без последица и за развој породице, основне ћелије друштва и „значајног микрооквира деловања обухватног глобала традиција начина живота целокупног друштва“.<sup>5</sup> Пољопривреда је у прошлости била одлучујућа грана економске активности сеоског становништва. Промене до којих је дошло, заједно са индустријализацијом земље, испољиле су се практично у свим областима сеоског живота. Од три познате карактеристике којима је К. Маркс окарактерисао село (ниска концентрација становништва, продукције и капитала) важи, и то не уопштено, само прва.<sup>6</sup>

Нови друштвено-професионални систем који је почео да се у нашој пољопривреди интензивно формира углавном почетком 70-их година и нова хијерархија вредности са новим обрасцима друштвеног понашања који су одговарали новим производним условима и односима у пољопривредној производњи, законито су нашли свој одраз у целокупном начину живота и културе словачког села. При том морамо узети у обзир и све мањи број људи који су економски активни у пољопривреди, а, у вези с тим, постојање радничко-сељачких, односно искључиво радничких породица на селу. Из тога произлази да ће при проучавању сеоске породице бити потребно направити разлику између развоја села и развоја пољопривреде.

Према резултатима социолошких анализа, промене пољопривредно оријентисаног села изазивају кретање становништва нарочито у почетним раздобљима у оне гране у којима је могла наћи примену и неквалификована радна снага, односно где је стицање нове квалификације могло да се изврши брзо, без нарочитог школовања.<sup>7</sup> Међутим, та „неквалификованост“ сеоске популације престаје да важи 60-их година, када сеоска омладина добија једнаке могућности

4. Детаљније видети: SCHNITZEROVA, E.: Јединство мишљења чланова радног колектива као индикатор његовог развоја. Актуелни методолошки проблеми социјално-психолошких истраживања, Кошице 1982, стр. 70—76.

5. FILOVA, B., нав. дело, 351.

6. Видети: PISCA, L., нав. дело, 176—177.

7. Faltan. L., Неки аспекти социјално-културних карактеристика села Víglaš у савремености, Slovenský národopis, 31, 1984, 448.

за стицање квалификације и образовања као и омладина у градовима. Социјалистичка колективизација пољопривреде и индустријализација земље су тако створили услове не само за повећање пољопривредне производње са мањим бројем радне снаге већ су проузроковали и промене у читавом животу сеоског становништва. Могућност одвајања пољопривредне производње од сеоског домаћинства, постојање занимања ван пољопривреде, социјално и пензијско осигурање за најстарију генерацију, повећана примања сеоског становништва и повећање нивоа социјално-културног садржаја села (електрификација, саобраћај, радио, штампа, телевизија и слично), постепено мењају садржај активности породичног живота, односе и вредносне оријентације појединих чланова, односно генерација у породици. Патријархална сеоска породица, услед губитка свог производног карактера, почиње да се постепено хетерогенизује.

Међу поуздане индикаторе промена у начину породичног живота опадају промене статуса и улога појединих чланова и промене у међусобним односима припадника различитих генерација. Нашу пажњу усмерићемо на оне које се пре свега у вези са социјално материјалним условима живота сеоске породице и чине објективан основ њеног постојања. Веома маркантно се у новим условима мења однос најмлађе генерације према родитељима. Док су у традиционалној породичној средини преовладавали директни контакти при преношењу етнокултурних информација у области радне активности, нови садржај рада сељака мења и начин и садржај трансмисије културе. Она се обогаћује не само новим сазнањима науке и технике већ и ове већим продирањем секундарних облика трансмисије (школско образовање). Заједно са општим проширивањем културних видика младих људи, то доноси битне промене у њиховом начину живота, животном стилу, а наравно, и у односу према генерацији родитеља и старих родитеља.

У условима крупне производње колективизирани пољопривреде рад на земљи престао је да буде само преношење традиције техника и искустава стечених претходним генерацијама и постао је динамичан агротехнички процес који је нарастајућа генерација успела да боље прихвати него њени родитељи. Тиме се „повећава њен престиж у очима генерација старих родитеља и родитеља који су имали могућности да се увере о ефикасности савремених техничких форми рада, а повратак на традиционалне технике више не могу да замисле“.<sup>8</sup> Та чињеница, заједно са губитком власничке зависности од земље, еманципује генерацију деце у савременој сеоској породици у односу према родитељима.

Наведени процес има, у начину живота младе генерације, и своја обележја. Вероватно је најкарактеристичније настојање да се у што краће време после закључивања брака сагради сопствена кућа. То није само израз незадовољства ниским критеријумима становања

8. RATICA, D., О питању односа породичног васпитања и морала у народној средини, *Slovenský národopis*, 31, 1983, 99.

у старој родитељској кући или питање престижа младих и читаве породице већ и очигледан израз тога да нова заједница више не жели да се подреди већ формираном животном стилу старије генерације. То просторно и економско раздвајање младе генерације, међутим, не значи погоршање односа између родитеља и деце. Управо супротно, њихов однос добија нову димензију — мења се са некадашње објективне економске зависности деце у еманциповани однос заснован на добровољним субјективним чиниоцима (родитељска љубав, поштовање родитеља и слично). То се повратно испољава и на привредном нивоу њиховог живота, где мотив моралне обавезе преовлађује над мотивацијом која је била условљена друштвено, а нарочито економски.<sup>9</sup>

Даља битна промена у животу сеоске породице после социјалистичке колективизације пољопривреде јесте нови положај сеоске жене. Овде имамо у виду како радни аспект тако и аспект односа у њеном животу. Још у 1960. години отприлике 70% свих економски активних жена у Словачкој радило је у пољопривреди и шумарству. До данашњих дана удео економски активних жена у тим гранама смањен је испод једне четвртине, док се удео жена које раде у индустрији и услугама приближно утростручио. Велики део тих радних места покривају жене са села, пре свега младе и неударе, које путују на посао. Социјална мобилност жена је данас са аспекта структуре породице важнија од мобилности мушкараца. Како показују истраживања социолога, миграција младих жена нема само економски карактер, већ је често мотивисана другим аспектима друштвене афирмације, односно њихових инспирација.<sup>10</sup>

Наведене околности, као и промене у карактеру и садржају рада савремених жена које раде у пољопривреди, законито су морале да проузрокују и промене у статусу и улози сеоске жене. Њен положај у традиционалној патријархалној породици био је ограничен пре свега производно-економском активношћу, као и биолошким могућностима женског организма. „Познато је да женски организам теже подноси једнократно физичко напрезање, међутим, добро је прилагођен трајном оптерећењу. Граница поделе привредне активности између мушкарца и жене била је начелно одређена у том смислу. Упркос томе, жена је чешће него мушкарац била принуђена да прекорачује своју „границу“, и то без нарочитог признања.“<sup>11</sup> Било је то, на пример, ако је жена постала удовица или су мушкарци одлазили на сезонске радове или на друге послове ван пољопривреде. На тај начин била је начелно одређена разлика између улоге мушкарца и жене при раду на газдинству. Радови у вези са функционисањем домаћинства били су искључиво женски.

<sup>9</sup> Детаљније видети: BIERNACKA, М.: нав. дело, 381.

<sup>10</sup> PISCA, L., нав. дело, 179.

<sup>11</sup> SIGMUNDOVA, М., Положај сеоске жене у породици и заједници (Покушај утврђивања етнодиференцирајућих овељја). Аутореферат докторске дисертације, Филозофски факултет Универзитета Коменског, Братислава 1984, стр. 14—15.



Међутим, и у њима је постојала унутрашња диференцијација, која је произлазила из различитог положаја газдарице, кћерке и снахе у организацији породичног живота. Тако профилисане улоге и статуси појединих чланова породице били су схватани заправо као аксиоми који су били поштовани већ у васпитању деце. Деца су од малена, зависно од пола, била вођена према мушким и женским пословима, при чему се друштвена надређеност мушких послова испољавала већ и у томе што ни малом дечаку „није приличило“ да обавља послове који се сматрају женским.

Приоритетни положај мушкарца испољавао се пре свега у управљању патријархалном породицом и њеном репрезентовању. Он, газда и власник, одлучивао је о свим важним активностима у породици, домаћинству, као и о односима према широј сеоској заједници, и то и упркос томе, што је жена могла да за то има боље личне и организационе предуслове. Та чињеница била је уврежена не само у обичајном праву сеоске заједнице већ и у важећим законским одредбама капиталистичког друштвеног уређења.

Социјалистичка колективизација пољопривреде и могућности запослења ван пољопривреде представљали су битне промене у сфери активности и односа живота сеоске жене. Тај процес радне и друштвене еманципације у породици није био лак. Још и данас преживљавају стара схватања патријархалног распореда породичног живота, нарочито код старије генерације. Данашње младе породице заснивају се више на партнерским односима, у којима мушкарац и жена раде на својим радним местима, док се у активностима везаним за вођење домаћинства и васпитање деце све више бришу границе између мушког и женског посла. Слично томе, и мушкарац је изгубио положај монополног репрезентата своје породице у сеоској заједници.

Данашњи демографи и социолози слажу се у томе да то што ствара село није количина људи, већ организација њихове колективне егзистенције, условљена начином живота. То значи да сеоску породицу не можемо да издвојимо из њеног макросистема — сеоске заједнице, која је модификује споља. И на нивоу мале локалне заједнице постоје норме које на појединца или породицу делују као социјални притисак и приморавају их да се у датој заједници понашају просоцијално. Свакако, промена услова начина живота у словачком селу, у раздобљу социјалистичке колективизације пољопривреде, донела је и нове односе у овој области. Навешћемо само један пример, који је такође у вези са променом садржаја и карактера активности становника данашњег села — њихов однос према пољопривреди.

У пољопривредно оријентисаном селу у раздобљу капитализма је процес социјализације<sup>12</sup> био повезан, пре свега, са производно-економским условима. Културне традиције биле су средство које је

12 Под појмом социјализација подразумевам процес социјално-културног учлањивања појединца или породице у систем постојеће друштвене праксе.

требало да обезбеди неометано одвијање економских, друштвених и културних активности заједнице.<sup>13</sup> У привредној равни живота села то се испољавало првенствено учествовањем у заједничким радовима (радови на путевима, пашњацима, ливадама, поштовање обавезних сетвених поступака и сл.), а такође и у суседској и родбинској помоћи која је, у настојању да се постигне што нижа режија газдинства, била неопходна. Недостатак других радних прилика значио је да је ратарски посао оца већином представљао и настојања његовог сина. Унапређивање газдинства било је не само економска неопходност већ и питање личног или породичног престижа у локалној заједници. Вредност појединца и породице мерила се величином земље коју је поседовала, способношћу вођења газдинства и радним учинком у појединим радовима на газдинству. „Схватање и вредновање рада у пољопривреди и односа човека према њој чинили су основни принципи система вредносних оријентација. Произлазили су из неопходности како спољне (егзистенцијалне), тако и унутрашње (са аспекта преузиманих идеала традиције).<sup>14</sup> Мера испуњавања тих критеријума била је основ социјалног статуса појединца. Однос према пољопривреди, дакле, није настао спонтано већ као сложени процес социјализације појединца и имао је велики значај при познавању пољопривредних техника и радних поступака. Рад у пољопривреди постао је активност коју је сеоски човек прихватао као суштину живота и циљ своје самореализације. Због тога су рад на земљи и појединци и цела локална заједница високо морално вредновали. Лоше вођење газдинства и неквалитетан рад били су јавно критиковани и осуђивани.<sup>15</sup>

Животна искуства сељака нису се испољавала само у производној сфери, већ су одређивала и целокупан начин његовог живота. Имала су за последицу то што је резултате своје производне репродукције користио углавном за репродуковање производног потенцијала свог газдинства. Куповина новог пољопривредног земљишта, оруђа или стоке увек је била испред свих осталих издатака у породици. Такав висок степен стереотипа породичног живота сељака испољавало се и као озбиљан ретардациони фактор његовог културног живота још у првом периоду колективизације пољопривреде, када постојеће пољопривредне задруге нису могле у потребној мери да сатурирају финансијске потребе породица сељака. Тек побољшање економског положаја задруга, а тиме и повећање примања сеоског становништва, заједно са формирањем радног односа задругара према пољопривредној задрузи, представљало је преокрет у вредносним оријентацијама према животним условима.<sup>16</sup>

13. Детаљније видети: FOJTIK, K., Савремено село као фактор процеса енкултурације, и акултурације, Животна средина и традиција. Издав. Блок, Брно 1975, 149—155.

14. PRANDA, A., Традиционални и савремени аспекти вредновања односа према раду на словачком селу, Slovenský národopis, 33, 1983.

15. Детаљније видети: PRANDA, A.: нав. дело.

16. Видети: SLAVKOVSKÝ, P., нав. дело.

Социјалистичка колективизација пољопривреде и могућност запошљавања ван пољопривреде пореметили су вредносни свет некадашњег словачког села. Наступајућа генерација пољопривредника вољно преузима из културног наследства само оно што одговара потребама њеног начина живота. Губитак осећања власништва над земљом и нове технологије у пољопривредној производњи донели су са собом и нове критеријуме вредновања појединца и читавих породица. Вредновање спретности у мануелном раду најмлађе генерације помера се у област вредновања школског успеха, престиж за посленог појединца мења се и гледа се на вредност одређену често само личном имовином (власништво куће, одговарајуће опреме стана, кола, викендице и сл.) и друштвеним положајем.

Социјалистичка колективизација пољопривреде била је сложени процес у коме су, поред очигледних успеха, постојале и противречности и недостаци који су често имали субјективан, али и објективан карактер. Разуме се да се то одразило и у социјалном еквиваленту нових производних услова — у колективима људи који су у њима почели да раде. Тако је, на пример, настала ситуација да припадници наступајуће генерације, додуше, станују на селу, али тамо не раде. То је проузроковало смањивање социјалне контроле и модификацију процеса социјализације појединца и читаве породице. У изграђени свет сеоског становништва почели су да продиру елементи градске средине и да слабе оне културне традиције чији је задатак био да појединца припреме за живот у конкретној локалној заједници и да од њега направе логичног настављача родитељских професионалних интереса.

Данашња генерација пољопривредника, осим промена у професионалној и квалификационој структури, губи и економску мотивацију која произлази из свести о власништву производних средстава и више размишља као запослени људи чији је однос према пољопривредној задрузи одређен висином њихове зараде и нивоом услова које им задруга обезбеђује. То су већ квалитативно нови услови формирања односа према раду у пољопривреди које ће све више захтевати и нове етичке и моралне норме и облике њихове социјалне контроле, који одговарају савременом начину живота на селу.

Приказане трансформације сеоске породице садрже релативно мало етно-диференцирајућих обележја. Ако добијене резултате упоредимо са материјалом из других земаља у којима се развој пољопривреде одвијао у различитим условима (на пример ПНР, СФРЈ),<sup>17</sup> видимо да карактер сеоске породице, с једне стране, има многа заједничка обележја која одговарају цивилизацијском степену развоја у нашим земљама али и специфичности које произлазе нарочито из одређених посебних економских политичких, а нарочито културних услова. Специфичности породичног живота разних етника одређиване друштвеним факторима брже нестају под утицајем урбанизације и

17. Видети: РАДОВАНОВИЋ, М. и BERNACKA, М., нав. дело.

научно-техничког напретка него специфичности које су везане за етничке посебности сопствене културе.<sup>18</sup> И овде се потврдило да културне традиције стално мењају свој положај у вредносном систему чланова заједнице. Тај динамички карактер културе и његово темпо изазван је и детерминисан новим потребама друштва, у оквиру кога културне традиције настају, а у чијем формирању и учествују.

Програм изградње колективне пољопривредне крупне производње био је један од најреволуционарнијих, али и најсложенијих захвата у материјално-производну базу наше пољопривреде и у распоред њених материјално-правних односа. То је обавезно морало да се одрази и у социјално-класној структури села и у начину његовог живота. Анализа тог процеса на нашој територији показује у појединим областима Словачке многа заједничка обележја која произлазе из јединствене пољопривредне политике државе, али и специфичности које су, с друге стране, последица конкретних природних, социјално-економских, културних, а често и субјективних околности. Проучавајући како се подруштвљавање одразило на развој сеоске породице, етнографија открива велики број сложених и осетљивих веза између појединаца и друштва. Њихово упознавање захтеваће, међутим, сарадњу многих друштвено-научних дисциплина и веома је значајно не само за схватање законитости развоја друштва у праћеном временском хоризонту већ и за даљу социјално-политичку праксу управљања пољопривредом.

Превела са словачког  
Геа Јоановић

Peter SLAVKOVSKÝ

#### THE FARMING FAMILY IN SLOVAKIA AS A PRODUCTION- ECONOMIC GROUP

##### S u m m a r y

The socialist collectivization of agriculture ushered in complex changes in social and class structures of the village, in the way of its life and in the farming family as a production-economic group. During the study of the impact of collectivization on the development of the rural family, both characteristics, arising from a single state policy, and specific characteristics, arising from concrete natural, socio-economic, cultural and often subjective circumstances, have been observed.





Претходно саопштење  
UDC 523.1

Ласта Баповић  
Етнографски институт  
САНУ, Београд

## ЧЕСТИЦЕ КОСМОГЕНИЈСКОГ МИТА

Овде ће бити речи о оним космогенијским скаскама или предањима у којима се говори о настанку неба и прекривању земље небом. Истовремено, оне објашњавају и настанак планина на Земљиној површини. Зато их разни истраживачи и сакупљачи народног блага сврставају у две различите групе: стварање света или објашњење настанка неравнина на земљиној површини. Жујовић, пишући о геологији у *Поучнику* у књижици *Постање земље и наше домовине*, наводи једну од тих народних прича као пример наслеђивања народа да су планине и долине настале набирањем Земљине коре.

Навешћемо овде неке од њих.

У Бољевачком крају се прича: „Кад је Бог хтео да створи земљу, он позове све животиње на договор. Све су му животиње дошле само није дошао јеж (најстарија и најпаметнија животиња). Најпосле дође и он јашући на зецу. Скидајући се са зеца п...е, па од срама побегне у трњак. Бог прати пчелу да види шта ће јеж сам говорити. Пчела се прикраде до јежа који се ваљаше и говораше: „Што мене зове Бог? Зар он не зна како ће земљу створити. Зар не уме да узме железан обруч, па да њиме обавије око земље, затим добро обруч притегне, па ће брда да искоче горе, равнице ће да се удубе доле и онда вода има куд да иде“. Чувши то, пчела звркне и полети натраг Богу. Кад пчела полети јеж је тек онда види и сети се да је чула шта је говорио, па ће јој рећи: „Г...а ти јео ко те послао!“ Кад чела исприча што је јеж говорио од стида попри, — раније је била бела — а Бог рекне: „Твоја ће г... од сада сваки јести и без њих се неће моћи бити.“<sup>1</sup>

У причи коју наводи Жујовић, „Бог је створио Земљу равну као погачу, а над њом свод Неба да је поклопи као сач“. Али је Земља свуда унаоколо вирила. Бог није знао како то да поправи. „А ђаво се на то у прикрајку злурато осмејкиваше и шапуташе“<sup>2</sup>, што и јеж у претходно наведеној причи. Пчела је то чула па дојавила Богу. И, исто као у претходној причи: Бог поступи по ђаволовој замисли, ђаво прокуне пчелу, а Бог то проклетство ублажи.

У Власеничком котару<sup>3</sup> се слично приповеда: не знајући како да мањим небом поклопи већу Земљу, Бог „позове анђеле на сви-

1. С. ГРБИЋ, Живот и обичаји из Бољевца СЕЗБ II/8, Београд 19, 353.
2. Ј. М. ЖУЈОВИЋ, Постање Земље и наше домовине, Београд 1927, - 105.
3. Све даље наведене приче су према: Тихомир БОРБЕВИЋ, Природа у веровању и предању нашега народа, СЕЗБ II/32, Београд 1958, 13—16.

јет“ али ни они не знадоше. Св. Аранђео предложи да позову луцифера. Луцифер одмах пође у небо, али не на коњу, већ на зецу. Кад су му се на то свеци насмејали, он се увређен врати у пакао. Кад Бог то чује, нареди пчели да одлети луциферу и да слуша шта ће он говорити. Пчела одлети и „сакрије се у једну рупицу поред врата пакленских“. А луцифер је баволима причао шта се десило и рекао им како се тај проблем може решити: „синциром опасати (Земљу), тврдим клином затегнути“. Пчела полети, а луцифер то осети и полети за њом; ухвати је код небеских врата, и како је држао доле, а анђели је вукли горе она у трупу само што се није прекинула. Ипак се извуче и исприча Богу шта је луцифер говорио. Бог поступи тако; а од тада се све пчеле скоро прекинуте у трупу.

На другом месту се каже да је Бог, створивши мање небо од Земље, по баволовом савету, „протреснуо њоме“ те се смањила, а створила се брда и долине.

У Жичком крају се прича: кад је Бог створио небо и Земљу, преварио се па „све стрчи Земља испод неба, јер је свуд унаоколо шира и дужа“. А би му жао да поквари оно што је сачинио. Ишао, а никако да се домисли. Свуда га пратила сенка. „Окрене се својој сенци и викне: Сенаило! а од сенке онога часа поста нечастиви“. Исприча Бог све Сенаилу, а Сенаило „зграби рукама, скупи земљу...“

У Моравском округу се мало другачије приповеда: кад је Бог створио цео свет, „он је створио и бавола. Али је било скоро све сува земља без мора. Како је било потребно море да у њему баво живи, то се Бог замисли“. Баво га посаветује да „сабије земљу у брегове па ће имати места и за море“, што Бог и учини.

У Босни се казује како је Земља била шира од небеса, па ју је Саваот стегао и „припео земљу уз небо кукама“ или ју је ногом збио.

У Кордуну се такође верује да је Бог створио мање небо од Земље те тако није Земља била свуда небом покривена. Зато људи „поћерају и стисну земљу од југа на север“.

И у Војводини се приповеда о већој Земљи од неба. Зато Бог пошаље архангела Гаврила да крадом сиђе код бавола и прислушкује шта он о томе говори. Баволи су говорили како Земљу треба набрати. Кад је Архангело полетео горе, осете баволи па крену за њим, али га не успеју ухватити већ му само откину део табана. Бог поступи по баволовој замисли, а да утеши Архангела, нареди да од тада сви људи имају удубљење на табанима.

Оно што нас на први поглед зачуђује је колико елемената, схватања и погледа на свет садрже те приче у тако мало речи.

Ако пожљиво погледамо, запазићемо да се у већини примера замишља да је Бог негде у небесима, Бог са својом свитом — анђелима и свецима, понегде и већ створеним животињама. Са тих небеса он ствара свет: Земљу и небо. Дакле, створено небо које је недовољно велико да покрије Земљу је испод небеса где он борава. Испод Земље, коју народ замишља као плочу (што сазнајемо

из неких других космогонијских скаски<sup>4</sup>, налази се неки други свет, или дубоко море у коме живи Ђаво, такође са својом свитом. Дакле, успостављена је вертикална оријентација.

Постоје три нивоа. Средишња тачка је Земља, тј. Земљина плоча. Из прича се такође сагледава да је облик те плоче двојако замишљен. Тамо где се помиње да Земљу треба железним обручем или синциром обухватити, јасно је да је замишљена као округла, но где се помиње да је вирила испод неба и у „ширину и дужину“ очигледно да је четвороугаона и да је стезањем треба свести на квадрат. На небу постоји комуникациона тачка<sup>5</sup> „врата небеска“, а у подземљу такође одређена тачка „врата пакленска“. Изгледа да је комуникација између нивоа само делимично могућа: оних из горњег света само до врата пакленских, а оних из подземног света само до врата небеских (изузетак је у причи луцифер кога зове Бог и он креће у небеса — значи комуникација је могућа, али до ње не долази!).

Оно што је у овим скаскама посебно занимљиво и што пада у очи, то је схватање Бога. Бог није непогрешив. Његово дело није савршено. Бог тек по учињеном делу сагледава своју грешку, али не зна, није довољно интелигентан, да је исправи. Само у једној причи се каже да сам исправља грешку, а у предању из Жичког краја се каже да му је жао да квари оно што је сачинио. Премда то изгледа као посредно правдање, ипак се своди на исто: није у стању да нађе право решење.

У извесном броју прича Бог директно комуницира са Ђаволом (који је настао од Божије сенке или га је Бог створио кад и цео свет) и од њега добија савет шта да уради, или он, Ђаво, окупи земљу.

У осталим примерима Бог тражи посредника. У тим причама се не каже ништа о настанку Ђавола, већ као да се подразумева да је он Божји противник. У предању из Бољевачког краја, међутим, уместо Ђавола појављује се јеж, који је „најстарија и најмудрија животиња“.<sup>6</sup> Посредник, најчешће је то пчела, ребе светац, треба да се тајно пришуља и послушаје шта Ђаво (јеж) говори и да то пренесе Богу. Бог, значи, није у могућности да сам дозна шта Ђаво мисли, он није ни свемогућ не свезајући, и служи се веома сумњивим средствима с моралног становишта. Да такав поступак, тј. прислушкивање, ухођење и крађа идеје, није баш на месту про-

4. Видети: Ненад ЈАНКОВИЋ, *Астрономија у предањима Срба*, СЕЗБ II/28, Београд 1951, 7 и даље.

5. Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Свето и профано*, „Замак културе“, Врњачка Бања 1980, сепарат 25, 13 и даље.

6. „Јеж има истакнуто место у митологији старих Иранаца, а сусреће се и у бројним митовима из средње Азије. Он је савјетник кога људи слушају, а захваљујући њему нашли су сунце и мјесец што су једном били нестали; приписује му се и проналазак пољоделства. Укратко он је јунак просветитељ, повезан с почецима настањивања турко-монголских номада.“ J. CHEVALIER и A. GHEERBRANT, *Rječnik simbola*, Zagreb 1987, (даље скр. PC), под јеж, 231.

излази и из саме приче: посредници бивају кажњени<sup>7</sup>. Пчела добија друкчији изглед — скоро је прекинута у струку и живи у својим г...ма, а Архангел Гаврило остаје са издубљеним стопалом. Бог, као ни вила у *Трновој ружици* није у стању то да промени. Он то само ублажава, тј. све пчеле ће од тада бити такве и сви људи ће имати издубљено стопало.

Према томе, можемо закључити да из тих прича произлази да Бог није непогрешив, његово дело није савршено, он није свезнајући и није свемогућ, а све то указује да је у овим космогонијским скаскама Бог схваћен веома различито од хришћанског бога, па чак и било ког монотеистичког бога, али зато можемо уочити извесне сличности са старогрчким схватањима богова.

Такође је занимљиво схватање Ђавола. Он је, уопште, у нашим причама веома сложен лик и као такав је заокупљао пажњу извесног броја истраживача. Они су констатовали да Ђаво у себи садржи првенствено конотацију зла, супротност је Творца, светлости, тј. он је становник подземља, таме; носи мрачњаштво, хаотичност и силе разарања; симболизује тамне стране човекове природе. Он поседује ватру, али та његова ватра, која је пандан Сунцу, јесте супротност Сунца, његова ватра не разгони таму; она пржи, а не греје. У нашим народним причама он може бити вешт у лекарству, ковачком занату, итд.; он се чак може држати неких моралних норми: испунити дату реч... Но, ипак, више је лукав него паметан. За њега се каже да је божји брат или посрнуо анђео<sup>8</sup>. Чајкановић<sup>9</sup> сматра да Ђаво у нашим народним причама, па и у причама неких других европских народа, садржи особине старог врховног божанства. И поред тога, основна конотација је негативност.

Ако боље погледамо наведене приче, приметимо да је у свима Ђаво (луцифер, Сенаило, јеж), интелигентнији, паметнији од Бога — јер он зна право решење проблема.<sup>10</sup>

7. Сличан мотив налазимо и у неким другим причама и песмама. Када су Бог (понегде и Св. Сава) направили воденицу нису направили чекетало. Пчела је чула у чему је недостатак њиховог дела и дојавила Богу, али је кажњена (С. ГРБИЋ, н. д. с. 353; и другде). Са истим мотивом, ипак је најпознатија песма Цар Дуклијан и Крститељ Јован, уз коју Вук даје и причу са истим мотивом, а у којој цар Дуклијан (Ђаво) откине Јовану Крститељу део стопала пошто му је он украо коруну (Сунце) по божјем налогу.
8. Поред осталог, видети: Ш. КУЛИШИЋ, П. Ж. ПЕТРОВИЋ, Н. ПАНТЕЛИЋ, Српски митолошки речник, Београд 1970, под Ђаво; и РС под Ђаво.
9. В. ЧАЈКАНОВИЋ, О српском врховном богу, Београд 1941, 103—113 и 183.
10. И премда је за Ђавола уврежено веровање да је више лукав него мудар, ипак негде, запретано дубоко, постоји убеђење да је знање повезано са Ђаволом или неким злом. У народу ћемо чути да је неко полудео јер је много учио. У јудео-хришћанској предаји протеривање из раја је повезано са злом, злом змијом која наговара Еву да куша са дрвета знања.

Међутим, однос Бога и Ђавола у тим причама је двојак: непосредан и посредан. У причама где Бог непосредно контактира се Ђаволом, обично се говори и како је Ђаво настао: или га је Бог створио или је настао од божје сенке. Дакле, или је он такав — паметнији од Бога, божје дело или је део самог Бога. Тако непосредан контакт постаје могућан. Као Сенаило — нечастиви али део самог Бога — он, могли бисмо рећи, другарски и непосредно са Богом учествује у стварању, или, боље речено, уређењу света. Његова негативна конотација се из самих прича не види.

У причама где постоји посредни контакт с Богом не говори се о настанку, односно пореклу Ђавола. У њима је Ђаво смештен у подземље, пакао. Дакле, назначена је негативна конотација. Но, ипак, за Ђавола у њима пре бисмо могли рећи да је ташт и осветољубив него зао. Он је пре стављен у позицију да се брани, а не да напада. Његова моћ је готово равна божјој моћи.

У овим причама назиремо још нешто: постојање неког претходног света, света који претходи стварању знаног садашњег света. То је најочљивије у првом примеру, мада се назире и у другим причама. Наиме, кад је хтео да створи Земљу, Бог је позвао све животиње. Оне су, значи, већ створене. Јеж је најстарија — значи већ постоји време — временска оријентација, а оријентација садржи диференцијацију. Уношење становитих облика, реда и хијерархије у свемир симболизира стварање.<sup>11</sup> Но, као што је познато, „неке космогоније не полазе од ништавила већ од каоса. Одувијек постоје воде, земља и тмине. Посредује међутим нека енергија из које извиру ред и светло. Проблем тада није толико у почецима колико у организаторском почелу. Оно се најчешће поистовећује с дахом, духом, речју.“<sup>12</sup> Јеж за себе, сакривен у грму, говори док га пчела прислушкује: „Што мене зове Бог?“ Зар он не зна како ће земљу створити. Зар не уме да узме железни обруч, па да њиме обавије око земље. . . .“ Дакле, постоји већ земља, али то није оваква Земља, није наша, ова садашња Земља, на њој још није постигнут жељени поредак ствари, а баш то представља право стварање.

И у том стварању заједнички учествују и Бог и Ђаво (јер само у једном примеру је то јеж), Ђаво — иначе симбол разарања и хаоса. Можда бисмо могли протумачити да Ђаво у тим причама има, бар делимично, особине једног демона „генија“, и то „ге-

11. Према РС, под стварање, с. 652.

12. Према РС, под космогонија, 298.



нија“ божанства,<sup>13</sup> тј. под тим називом код Грка, а слично и у „вештини старих предаја“ то је био човеков „двојник, демон... савјетник, његова интуиција и глас надразумске свијести“<sup>14</sup> „и играо је улогу тајног савјетника, дјелујући више изненадним интуицијама него расуђивањем. Био је попут унутрашњег надахнућа“.<sup>15</sup> То не би било сасвим неосновано тумачење, нарочито ако се ослонимо на то да је Ђаво Сенаило — божја сенка.<sup>16</sup>

Ако се користимо психолошким тумачењем, ослањајући се на Јунга, произлази да тек спознаја подсвесних садржаја — често нагона (које не ретко симболизује Ђаво) — њихово освешћивање доводи до овладавања њима, до индивидуације, тј. доводи до изградње потпуне, „завршене“ личности, и тада подсвест делује као позитивна сила. Наведено тумачење могло би нас навести на закључак да је кроз приче интуитивно, наведен још један вид стварања, или завршавања стварања света — индивидуација божанства, тј. довођење у склад доброг и лошег, односно материјалног и трансцендентног. Ђаво, спознат као негативност, постаје позитиван.<sup>17</sup>

„Историјски посматрано Ђаво је манифестација божанског, део божанства. *Sine diabolus nullus Deus*.“<sup>18</sup> Знамо да је Ђаво повезан са подземним светом, са хаосом и начелом зла. Али подземни

13. Сматрало се да „генија“ имају и богови. „Жене немају генија, већ само јуно, тј. један апстрактан појам изведен од јунониног имена“ (Д. СРЕЈОВИЋ и А. ЦЕРМАНОВИЋ, Речник грчке и римске митологије, Београд 1979, под генији, 94).

Овај податак нас је навео да ове приче посматрамо из још једног угла.

Наиме, иако смо констатовали да Ђаво у овим предањима не поседује своје зле особине, ипак у стварању света равноправно учествују Бог и Ђаво као конотоване супротности. И код других народа свет сачињава јединство супротности (најочигледнији пример је, можда, кинески јин-јанг).

При пажљивом посматрању наведених прича уочићемо да те конотоване супротности укључују следеће:

добро — зло

небеса — пакао

горе — доле

Видљиво недостаје опозиција мушко — женско. Бог је, по народном схватању, ако уопште има пол, више мушко него андрогин. Ђаво је, такође, мушко. Намеће се закључак да је свет искључиво мушко дело, односно да женски елемент, по тим причама, није учествовао у стварању света.

14. РС под гениј, 162.

15. РС под демон, 113.

16. „У западним религијама Бог и Ђаво су дошли у готово апсолутан субок иако их митови у многим друштвима присно повезују. Бог и Ђаво постоје одвајкада и одвајкада раде заједно; они су били браћа или је Бавола створио Бог; или у још приснијој вези, Бог Бавола ствара или рађа из свог суштства.“ Ц. Б. РАСЕЛ Мит о Ђаволу, Београд 1982, 57.

17. У Гетеовом Фаусту при првом сусрету Фауста и Мефиста наилазимо на следеће стихове:

Фауст: Па добро, ко си ти?

Мефисто: Један део оне силе која стално хоће зло, а стално ствара добро.

18. Ц. Б. РАСЕЛ, н. д., с. 34.

свет је повезан и са плодношћу, а хаос је схватан и као магла у којој су сви прапочеци.<sup>19</sup> Отуда, вероватно, потиче могућност да Ђаво учествује у стварању света, јер су и силе које он конотира „пријеко потребне за равнотежу у природи“.<sup>20</sup>

Без обзира на то како тумачили, можемо закључити да се у тим скаскама више говори о стварању, не света уопште, већ нашег, садашњег, нама званог света и поретка. У стварању света, онаквог какав је нама познат, учествују, готово равноправно, Бог и Ђаво.

Lasta ĐAPOVIĆ

## PARTICLES OF A COSMOGONIC MYTH

### S u m m a r y

The paper analyzes our cosmogonic folk tales dealing with the creation of heaven and earth. The tales say that there was another world before this one. We can also see that both God, with marked characteristics of a pagan god, and the devil, who is rather intelligent than shrewd, rather defensive than aggressive, took part in the creation. According to some tales, the devil derived from God; in these tales, their communication is direct. In other tales, which tell us nothing of the devil's origin, a mediator is needed for communication; this mediator, however, is punished for his misbehavior. God, not being omnipotent, can do nothing more than mitigate the punishment. It is also mentioned that, according to these tales, only the male element participated in the creation of the world.

19. Према: Ibidem 56—59.

20. РС под Ђаво, 144.



Претходно саопштење  
UDC 291.13

Александар Бошковић  
Београд

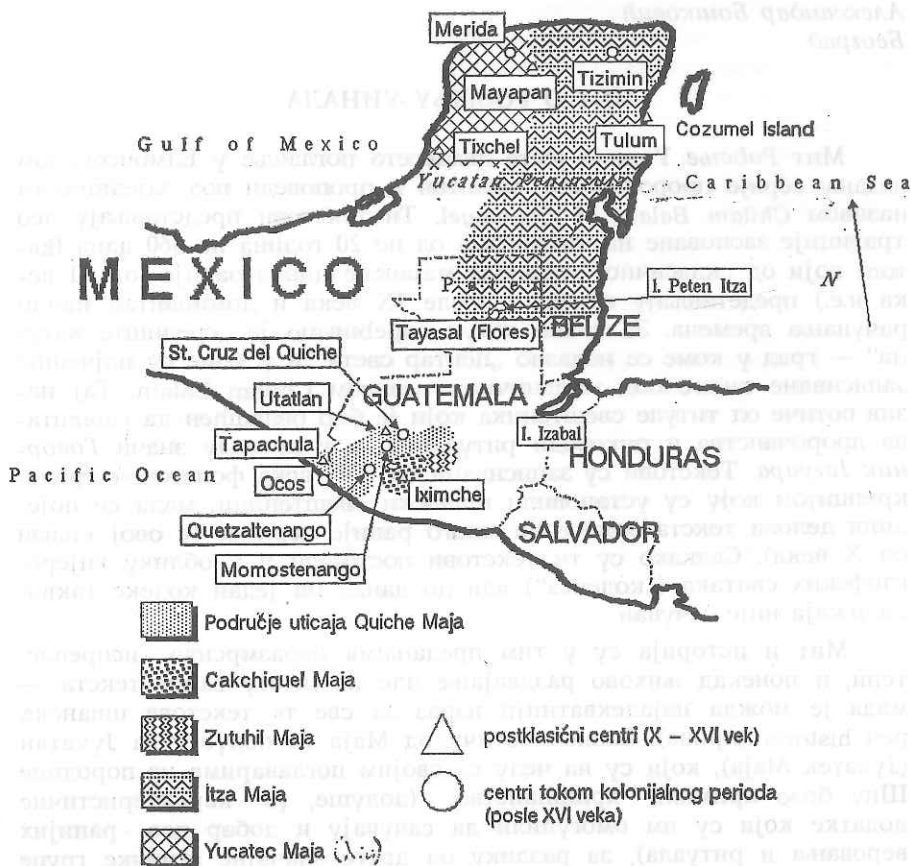
## МИТ О РОБЕЊУ УИНАЛА

Мит *Робење Уинала* јесте двадесето поглавље у Едмонсоновом издању серије пророчанства, молитви и проповеди под заједничким називом *Chilam Balam of Chumayel*. Ти текстови представљају део традиције засноване на циклусима од по 20 година по 360 дана (*k'atun*) који од „класичног“ периода мајанске цивилизације (од III века н.е.) представљају важан а после IX века и доминантан начин рачунања времена. За сваки *катун* одређивано је „средиште катунa“ — град у коме се налазио „дентар света“ и у коме су најчешће записиване књиге под заједничким називом *Chilam Balam*. Тај назив потиче од титуле свештеника који је био овлашћен да саопштава пророчанства и руководи ритуалима, а у преводу значи *Говорник Јагуара*. Текстови су записивани од XVI века фонетском транскрипцијом коју су установили шпански свештеници, мада се поједини делови текста односе на много раније периоде (у овој књизи од X века). Свакако су ти текстови постојали и у облику хијероглифских свитака („кодекса“) али до данас ни један кодекс таквог садржаја није сачуван.

Мит и историја су у тим предањима неразмрсиво испреплетени, и понекад њихово раздвајање иде на штету самог текста — мада је можда најадекватнији израз за све те текстове шпанска реч *historia* (прича). Записи потичу од Маја са полуострва Јукатан (Јукатек Маја), који су на челу са својим поглаварима из породице Шиу брзо примили хришћанство, (додуше, уз карактеристичне додатке који су им омогућили да сачувају и добар део ранијих веровања и ритуала), за разлику од друге значајне етничке групе у овом делу Средње Америке, Ица Маја, који су наставили да се огорчено супротстављају Шпанцима све до 1697. године, када се њихово последње велико упориште у висоравнима Петена, Тајасал, предало — и то зато што је управо почињао *катун* 8 Ahau, за који су била везана изразито неповољна пророчанства.

Већ и тај податак упућује на важност коју су Маје придавали времену и појединим временским циклусима. Uinal је назив „месеца“ од 20 светих дана, који представља основу за све веће периоде. По аналогiji, *робење Уинала* у миту који је овде преведен зато у ствари представља *робење* (стварање) човека. Као врховни стваралац се помиње „свети Бог“, али јасно је да је у ствари реч о аутохтоном концепту. Трагове сличних концепата могућно је наћи много векова раније, и у свим сличним случајевима записивачи индијанских текстова су имена својих божанстава приликом

директних референци замењивали именом хришћанског бога. То је нарочито карактеристично за текстове записане у XVI и XVII веку, а као годину записивања тог мита Едмонсон наводи 1559.



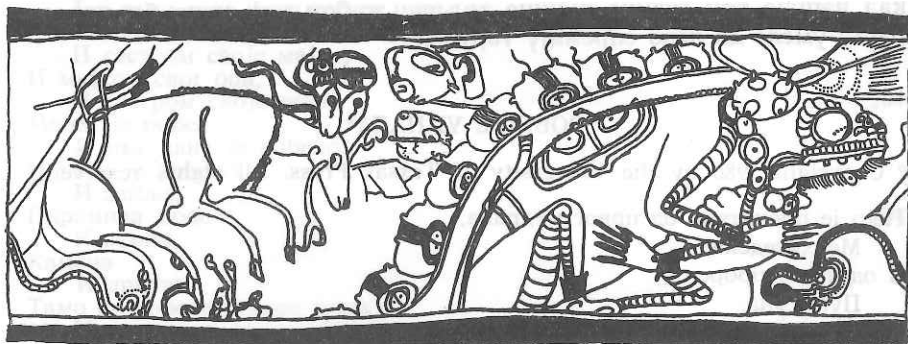
У стварању одлучујућу улогу имају четири жене (или женска божанства), које се (баш као и само Време) налазе на путу. Ту наилазе на трагове које треба да измере својим стопалима, што можда представља и алузију на интимне односе — а на њих сасвим сигурно упућује „мешање корака“ (стих 2031). Пошто је створен Месец, постоји и временски оквир од 20 дана у току којих се одиграва стварање света. Као и у традицији Киче Маја са висоравни Гватемале, одлучујући инструмент стварања је реч. Све што се ствара мора најпре бити изговорено, мора имати своје име. Али у тој врсти комуникације реч има и специфичну функцију постављањем загонетки које представљају важан део многих ритуала током колонијалног периода, од којих овде налазимо две.



На прву одговор није дат (2007—2008): „Како се каже кад се човек види на путу?“, али сваком иоле образованом члану мајанског друштва одговор је јасан — време. Друга загонетка се налази при крају текста (2147—2148): „Тринаест скокова и седам скокова чине један“. То се пре свега односи на нумерацију дана, јер ако бисмо као почетни дан неког месеца узели 1 Manik, нумерација би имала следећи редослед:

1 Manik	12 Etz'nab
2 Lamat	13 Cauac
3 Mulluc	1 Ahau
4 Oc	2 Imix
5 Ohuen	3 Ik
6 Eb	4 Ak'bal
7 Ben	5 Kan
8 Ix	6 Chicchan
9 Men	7 Cimi
10 Cib	8 Manik
11 Caban	9 Lamat, итд.

А са даном 7 Cimi<sup>1</sup> уједно се завршава и један месец од 20 дана. И дан-данас се у дивинацији и шаманистичким обредима у Киче-заједницама користи свети календар од 260 дана (tzolkin), који се састоји од 13 таквих месеци. Током таквог једног месеца бројеви дана теку следећим редоследом: 1, 8, 2, 9, 3, 10, 4, 11, 5, 12, 6, 13 и 7. Зато комбиновање бројева 1 и 7 (као у случају митских јунака из Popol Vuha, 1 Хунахпу и 7 Хунахпу) упућује на то да је обухваћен читав један период. Тако се и у данашњим заједницама са 1 Quej (дан који одговара јукатечком дану Manik) и 7 Quej упућује на све дане Quej током једног цолкина.



Јелен и Уинал Монструм; ваза из позног класичног периода,  
у приватној колекцији.  
(цртеж ЛИДИЈА ТАРАНОВИЋ)

1. У мајанским речима које су овде изложене према „класичној“ транскрипцији, с се увек чита као наше к, ch као џ, х као ш, tz као с и j као ђ, а остала слова онако како су и написана.

И сам назив за месец дана је двосмислен, пошто речи *uinal* и *uinitis* (човек) имају заједнички корен. Штавише, претпоставља се да је реч *uinal* настала из сазнања да човек има укупно 20 прстију. Осим тога, на натприродну димензију те приче упућује и календарски немогућ прелаз са 12 Ос на 13 Ос, као и чињеница да су у данашњим заједницама интимни односи са поменутиим женским сродницима најстроже забрањени и представљају инцест. А само се богови могу издићи изнад онога што је забрањено обичним смртницима.

На древност читавог концепта упућују и представе са керамике „позног класичног периода“ (VI — IX век), где је *uinal* представљен као огромна жаба. У читавом низу предања латиноамеричких Индијанаца жаба је често асоцирана са Богињом земље, а бар неке заједничке елементе могућно је наћи још у уметности Олмека (XVI — IV век пре н. е.). На вези која је првобитно објављена код Робичека и Хејлса под бројем 43 (овде сл. 2), огромна жаба је идентификована као *Uinal Monstrum* (отелотворење тог периода). Ту је приказана заједно са јеленом, животињом која је у уметничким представама (а често и у усменим предањима) готово искључиво асоцира са богињом месеца. Та богиња је на Јукатану названа Ишчел (*Ixchel*), и у сведочанству Диега де Ланде насталом 1562, експлицитно повезана са рабањем, медицином и „прављењем деце“ (*diosa de hacer criaturas*). У њен храм на острву Косумел одлазиле су како трудне жене тако и оне које су очекивале да им богиња „подари“ плодност. У миту се вероватно на њу односи стих 2022, у коме се помиње „господарица света“. У изворном тексту стоји *Colel Cab*, „Господарица земље“, а то је једно од имена богиње Месеца у у њеном старијем аспекту и према мишљењу Ерика Томпсона.<sup>2</sup> Коначно, треба поменути и то да су у посебној церемонији код различитих мајанских група девојчицама кад напуне три године ручице трљане жабом *uol*<sup>3</sup>, како би кад одрасту умеле да лепо спремају тортиљу.

#### РОБЕЊЕ УИНАЛА\*

\* Copyright 1986 by the University of Texas Press. All rights reserved.

Тако је прочитано од првог мудраца,

Мелхиседека,

И од првог пророка,

Пук Туна,

Свештеника<sup>4</sup>,

1995

2 *Maya History and Religion*, 207.

3. Према веровању Мопан Маја из Белисеа, та врста жабе се храни кукурузом.

4. Мелхиседек је овде идентификован као хришћански свештеник, а Пук Тун — као мајански. С обзиром на то да су наведена обојица, то треба да потврди да је реч о општеприхваћеној истини [М. Е.].

- И првог свештеника Сунца.  
Ово је проповед о појављивању  
Рођења уинала,  
Које је било пре но што се свет пробудио,  
И почео да јури<sup>5</sup> 2000  
Сам од себе,  
Усамљен.  
Онда рече мајка његове мајке,  
Онда рече сестра његове мајке,  
Онда рече мајка његовог оца,  
Онда рече сестра његове жене,  
„Како се каже  
Кад се човек види на путу?“  
Тако рекоше  
Док су корачале,  
Али се ниједан човек не појави.  
И онда стигоше  
Тамо  
На исток.  
И почеше да говоре,  
„Ко је то прошао  
Овуда,  
Сада?  
Ево његових трагова,  
Баш ту. 2005  
Измерите их вашим стопалом  
Како рече господарица света.“<sup>6</sup>  
Онда је требало да измере траг стопала нашег Оца  
Који је свети Бог.  
Ово је био почетак говорења 2010  
Ово беше  
12 Ос.  
Ово је прича о његовом рођењу.  
Јер се 13 Ос појавио, 2015  
И измешаше своје кораке  
И стигоше  
Тамо  
На исток.  
Изговорише његово име, 2035  
Јер дани тада нису имали име,  
И наставио је да путује са мајком своје мајке,  
И сестром своје мајке,  
И мајком свог оца,  
И сестром своје жене. 2040  
Месец је рођен  
И име дана је рођено,  
И небо је рођено  
И земља,  
Пирамида воде 2045  
И земље,  
Камена  
И дрвета.  
Тамо су рођене ствари мора  
И земље 2050

5. У енглеском преводу је употребљен глагол *hur*, који је адекватнији од ове наше речи јер има шири спектар значења. По мајанском веровању, време је једна бесконачна стаза на којој се богови „смењују“ предајући једни другима „завежљаје година“. Према томе, све „јури“, односно креће се, истом бесконачном стазом.
6. Из разлога које сам већ навео у тексту, не прихватам Едмонсонов превод *col el cab ca »planter of the world«*.

- На [дан] 1 Мајмун<sup>7</sup> показао се  
У својој божанствености  
И створио небо  
И земљу.  
На [дан] 2 Врх<sup>8</sup> 2055  
Створио је прву пирамиду.  
Сишао је,  
Долазећи из  
Оданде у срцу неба,  
Оданде у срцу воде. 2060  
Јер није било ничег  
Од земље,  
Или камена,  
Или дрвета.  
На [дан] 3 Бен 2065  
Створио је све ствари,  
Баш сваку ствар,  
Ствари небеса  
И ствари мора  
И ствари земље. 2070  
На 4 Их  
Догодило се раздвајање  
Неба  
И земље.  
На 5 Мен 2075  
Све је почело да ради<sup>9</sup>.  
На 6 Сиб  
Догодило се стварање прве свеће:  
Тамо се појави светло,  
Јер није било сунца ни месеца. 2080  
На 7 Сабан  
Први пут је рођена  
Земља,  
[Коју нисмо имали раније.  
На 8 Etz'nab 2085  
Посадио је  
Своје руке  
И стопала  
И створио птице  
На земљи. 2090  
На 9 Сауас  
Први пут је сишао у Подземље<sup>10</sup>  
На 10 Ахау  
Десио се да су отишли  
Зли људи 2095  
У Подземље,  
Јер се свети Бог  
Још није појавио.  
На 11 Imix 2100  
Догодило се обликовање

7. Карактеристична игра речи: chuen (име овог дана) значи „мајмун“, али ah chuen значи „уметник“ и, у преносном смислу, „стваралац“ [М. Е.].  
8. Поново игра речи: име дана је eb, што може значити и „степениште“ или „пирамида“ [М. Е.].  
9. Односно: да живи, да ствара.  
10. Едмонсон преводи metral са »Hell« (пакао). Међутим, чини ми се да тиме сужава значење речи која се односи на сав подземни свет.

- Камења  
И дрвећа.  
Ово је учињено  
На тај дан.  
На 12 Ветар<sup>11</sup> 2105  
Догодило се рођење даха.  
То је био почетак онога што се назива дахом,  
Јер нема смрти у њему.  
На 13 Акбал догодило се узимање воде.  
Онда је навлажио земљу 2110  
И обликовао је  
И начинио човека.  
На 1 Кап  
Први је пут  
У срцу узнемирен 2115  
Злом које је створио.  
На 2 Chicchan  
Догоди се појављивање свега злог,  
И видео је то  
Чак и у градовима. 2120  
На 3 Смрт<sup>12</sup>  
Измислио је смрт.  
Догодило се да је смрт измишљена  
Прва смрт  
Од нашег Оца 2125  
Који је Бог.  
.....  
На 5 Lamat измишљено је  
Седам потопа кише, 2130  
Воде,  
И мора.  
На 6 Muluc  
Затрпане су  
Све пећине 2135  
И ово је било пре буђења света.  
Оно се догодило  
По заповести  
Нашег Оца  
Који је Бог. 2140  
Све чега није било  
Јер није било камења  
Ни дрвећа.  
А јонда су пошли и искушавали једно друго, 2145  
Онда је проговорио.  
„Тринаест скокова  
И седам скокова чине један.“  
Рекао је да се говор појави,  
Јер нису имали говора. 2150

\* \*  
\*

Преведено уз незнатна скраћења из: *Heaven Born Mekida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Translated and annotated by Munro S. Edmonson. Austin: University of Texas Press, 1986, pp. 12—125.

11. Игра речи: дан је ik, што значи „ветар“, али и „дах“ и, у преносном смислу, „живот“ [М. Е.].  
12. Дан је cimi.



## BIBLIOGRAFIJA

- BARERA Vasquez, Alfredo, i SILVA Rendon (прип.) *El libro de los libros de Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económica, México 1948.
- BOŠKOVIĆ, Aleksandar, *The Meaning of Maya Myths*, *Anthropos* Vol. 84, стр. 203—212, St. Augustin 1989.
- EDMONSON, Munro S. (прев. и прип.) *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of the Chilam Balam of Chumayel*, University of Texas Press, Austin 1986.
- LANDA, Diego, de, *Relación de las cosas de Yucatán* (прип. Miguel Rivera Dorado), *Historia* 16, Madrid 1985.
- ROBICSEK, Francis, i Donald M. HALES, *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*, Virginia University Art Museum, Charlottesville 1981.
- TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1982.
- THOMPSON, J. Eric S., *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman 1970.

Aleksandar BOŠKOVIĆ

## MYTH OF THE BIRTH OF THE UINAL

## Summary

»Birth of the Uinal« is 20th chapter in the Edmonson's edition of the Yucatec Maya sermons, preachings and history records known as *Chilam Balam of Chumayel*. Its translation here is accompanied with a short commentary and an introductory text, and the notes include some that are present in the English translation (Nos. 4, 7, 8, 11). Emphasis is put not only on the fact that uinal is the name of a twenty-day »month« but also on the fact that it shares its root with the word for man, uinic; therefore, by analogy, the birth of the uinal is the birth of man. There are four females that are extremely important in this myth, and it is interesting to note that Landa also mentioned four goddesses in his 16-century account — and I believe that in the line 2022 there is an explicit reference to the Maya Great Goddess. Further reason for this belief (and she is best known for her aspect as the moon goddess, Ixchel) I find in the Late Classic ceramic vessels or elements associated with the moon goddess, and one of these vessels is shown here in Fig. 2.

Прегледни чланак  
UDC 393

Невена Бурчић  
Београд

## РЕЛИГИЈСКИ КОНЦЕПТ СМРТИ И НЕКЕ МОГУЋНОСТИ ЊЕГОВОГ ТУМАЧЕЊА

У тежњи да се једном значајном биолошким и дубоко личном догађају пронађе смисао, религија, као један од „најмоћнијих“ симболичких начина уређења човековог света, веровањима и ритуалима омогућује уклапање смрти у дату друштвено-културну стварност. Упоредним посматрањем најразличитијих религијских концепата смрти намеће се идеја да је поступком уопштавања могућно, иза разноликости начина на које се религиозни човек опходи са смрћу, открити извешан скуп општих, основних образаца мишљења и понашања који долазе до изражаја у поменутих концептима.

Концепт у оквиру ког је у одређеној религији изражено схватање човековог бића (начин његовог постојања на „овом“ свету) нераскидиво је повезан са поимањем самог чина умирања, као и са замислима о посмртном животу, па ће та „религиозна антропологија“ у овом раду бити посматрана кроз: 1) концепт егзистенцијалности човека и 2) концепт смрти и посмртног живота. Али с обзиром на то да се однос према смрти не исказује само кроз веровања о смрти, о умрлом, о разним митским бићима и боговима од чије природе зависи судбина човекове посмртне егзистенције већ и ритуалним понашањем поводом случаја смрти, то наведеним оквирима посматрања треба додати и 3) целокупан самртни ритуал.

Избор појединих религијских концепата смрти одређен је идејом да се дати комплекс сагледа у што јаснијој разноликости свог манифестовања током историје. Тако су обухваћене: религије праисторијских, тачније палеолитских заједница, религије такозваних примитивних друштава представљених примером централно-аустралијских племена, затим религије древних високих цивилизација за које је најподеснији, до сад већ безброј пута проучаван, пример религије Египатског Царства, народне религије приказане на примеру старе српске прехришћанске вере, до великих универзалних религија хришћанства и будизма (хинајана традиције).<sup>1</sup>

Како се питање тумачења религијског виђења смрти и одношења према њој само по себи намеће, то ће бити циљ излагања

1. Целовити прикази концепата смрти наведених религија садржани су у дипломском раду Н. БУРЧИЋ: Религијски концепт смрти и посмртног живота у коме је наведена и коришћена литература. Одбрањен је на Филозофском факултету у Београду 1987.

после приказа општег модела религијског концепта смрти да крајње сажето представи основне смернице у којима су се кретала нека досадашња објашњења датог проблема. Избор аутора чија ће тумачења бити приказана условљен је не само настојањем да се обухвате најистакнутији представници различитих теоријских прис- тупа већ и обимом и дометом овог рада.

## ОПШТИ МОДЕЛ РЕЛИГИЈСКОГ КОНЦЕПТА СМРТИ И ПОСМРТНОГ ЖИВОТА

### 1) Концепт егзистенцијалности човека

Посматрањем концепта егзистенцијалности човека од религија праисторије, преко религија „примитивних“, племенских друштава, народних религија до великих религијских система лако се уочава да човек своје постојање никад није замишљао само као феномен који припада искључиво свету природних збивања. Он је на различите начине увек у себи проналазио делић светости, што му је омогућавало да појми себе и свој однос према другим бићима у својој животној околини.

Чини се да је човек палеолитских култура себе доживљавао као недељиву целину, којој је прирођена нека магична моћ, за чије се порекло он можда и није интересовао. Сваком бићу или појави, па тако и човеку, била је једноставно инхерентна извесна количина магијске силе. Убрзо су се, међутим, са тим анимистичким представама почела мешати тек рођена анимистичка схватања човекове егзистенцијалности.

Анимистичка свест је у човековом бићу увек изналазила и у најразноврснијим облицима представљала извесни духовни конституент, квалитативно сасвим другачији од физичког и, по правилу, вреднији од њега. Човеково биће је тако доживљавано као јединство два различита, понекад оштро супротстављена, дела. Упркос специфичним својствима које свака религија приписује духовном елементу човека, те различите варијанте појма душе ипак скривају неке заједничке црте.

Без обзира на то да ли је реч о замисли душе сачињене од два, пореклом различита конституента, чију генеричку супстанцу чини тотемски манаистички принцип (централноаустралијска племена), о читавом скупу духовних елемената који обухвата: душу, двојника, духа, „моћ“, сенку и име (Египат), о релативно самосталној души, схваћеној као дупликат самог човека (српска народна религија), или о сасвим етеричној, психолошки и морално рафинираној и богу блиској души (хришћанство), појам душе увек садржи атрибуте светости, релативне самосталности и животворности; он је схваћен као носиоца индивидуалног лика човека и његовог „будућег“ или, чак, и „прошлог“ живота. Душа је тај принцип преко ког човек успоставља однос са другим бићима и појавама у свом свету. Она, једноставно, постаје „унутрашње“ биће

човека. Етички монотеизам уноси, сасвим разумљиво, доста новог у поимању душе, нарочито њене моралне неге. Хришћанство тако уводи појам „обнове“ Адама у Исусу помоћу вере.

Нетеистичка, „филозофска“ религија Будиног наука схвата човека на другачији начин. Човеково биће се претвара у бивање, у процес смењивања психосоматских стања, не подразумевајући постојање једног унапред датог и апсолутног елемента — душе, у коме би била садржана, сама по себи вредна и бесмртна, природа човека. Истинско сопство препознаје се у не-сопству. Етика будизма поставља императив „буђења“, „прочишћења“ медитацијом и знањем у којима се биће постепеним увидом у своју непостојаност у патњом испуњеном животу испољава у свој својој релативности. Ипак, свест о тој релативности и смислу „буђења“ представља онај делић светости којим располаже сваки религиозни човек.

На овом месту је, дакле, важно указати да било који тип религијског концепта човекове егзистенцијалности (аниматистички, анимистички или будистички) увек приписује бићу човека постојање једног посебног својства одређеног атрибутом светог.

## 2) Концепт смрти и посмртног живота

Међу бескрајно много конкретних начина на које се религијски човек суочава са смрћу као са догађајем коме он пориче искључиво разорну моћ и који, сходно томе, само уноси неке битне промене у начин човековог постојања, могућно је уочити неке заједничке, а то значи и опште елементе. Њиховим издвајањем, занемарујући при том специфичности конкретних религијских концепата, отвара се могућност да се говори о општем моделу религијског концепта смрти.

Момент смрти је у религијској свести увек и свуда доживљаван као крај једног, а почетак другог и другачијег начина постојања. Смрт као биолошко догађај се ни у једној, ма колико примитивној, и архаичној религији не покушава негирати. У религијски концепт смрти, међутим, не може бити укључен пристанак човека да замисли да и онај делић светости у њему може смрћу без трага бити уништен. Интерпретација смрти и посмртног живота коју ствара религиозна свест садржи убеђење да је онај суштински и највреднији елемент људског бића, без обзира на то каквог је порекла и природе, какве све трансформације мора претрпети и какве све услове испунити, неуништив.

Одговор на питање како је смрт дочарана у различитим типовима религија захтева да се разлуче они елементи човековог бића које смрт неопозиво уништава од оних које она не разара или пак само преображава, као и садржај промене коју догађај умирања доноси новом начину егзистирања тих елемената. Тако је смрт могућно посматрати као догађај прелаза или промене.

У оквиру аниматизма праисторијских религија смрт је, чини се, поимана као прелом у јединственом процесу бивствовања човека. Последице тог преломног догађаја представљене су свешћу

о нејасној промени у уобичајеном животном поретку, мада се живот наставља на веома сличан начин на који се одвијао и пре тог прелаза.

Смрт је у религијама изграђеним на анимистичким основама увек доживљавана као раздвајање два суштинска дела човековог бића. Самосталност, живототворност и светост духовног конституента најјасније се испољава у часу смрти.

Разорне снаге смрти погађају само тело које иначе пропада, те као такво, од тог часа губи значај за даљу егзистенцију. Тело може имати значаја за посмртни живот само ако је преображено у „духовно“, непоквариво тело. Чини се да у крајњем случају умире само оно што је најмање важно, а све оно што сачињава суштину бића смрт може (и мора) да сачува, обдари новим вредностима, обезбеди нови самостални живот или, пак, да обнови. Смрти се приписује и магијска моћ рабања новог и преображавања старог, она постаје средство даљег покрета и метаморфоза елемената људског бића и њихових међусобних односа. Без обзира на разнолика тумачења порекла и узрока смрти, као и на разноврсност представа о природи и садржају посмртног живота, чини се да је поменута законитост имплицитна и у религијама аустралијских племена, и у старим религијама Египта и Срба, колико и у хришћанству и будизму. Религиозан човек тако верује да поседује моћ да из смрти извуче највећу корист за себе — живот.

У будизму су „добра“ и „рђава“ смрт и живот после њих оштро супротстављене. „Рђава“ смрт подразумева познати концепт поновног рођења, а смрт „утрнућем“ човекове посебности у нирвани значи саживљавање са свим постојећим, са бићем космоса.

Смрт је, дакле, у свим тим религијама доживљена као крај живота на земљи, али не и као крај живота уопште. Било да је чин умирања замишљен као прелом у јединственом човековом телесном бивствовању, као привремено или стално раздвајање духовног и физичког конституента човековог бића, њихово трансформисање и почетак егзистирања ослобођеног двојника — душе, који се после извесног времена, под утицајем различитих фактора, поново може ујединити са новим телом, или, пак, као моменат утапања људске индивидуалности у општост космоса, религија увек смрти приписује значење почетка једне нове врсте постојања. Смрт је у религији увек симбол прелаза у нови живот, „иницијација у нови начин бића“.<sup>2</sup>

Чини се да је религиозном човеку смрт замислива само као живот. Човек који је умро у религијском речнику често се и не назива покојником. Интерпретација смрти тако постаје интерпретација живота у ком је укинута категорија времена и у ком важе неке другачије законитости од оних које одређују живот пре смрти. Покојник увек постаје биће чији су природа и раван постоја-

2 ЕЛИЈАДЕ, М., Окултизам, магија и помодне културе, Загреб 1983, 58.



ња сасвим специфични у односу на егзистенцијалност живог човека, неког митског бића или бога.

### 3) *Самртни ритуал*

Самртни ритуал, као одговор на кризну ситуацију изазвану смрћу, јесте скуп културних, традицијом установљених облика симболичког понашања.<sup>3</sup> Чињеница да смрт као универзални феномен подразумева и донекле универзалан начин суочавања са њим и да је ритуално понашање као и комплекс веровања у вези са смрћу могућно посматрати као метод решавања човековог односа према смрти, објашњавају запањујућу сличност основних ставова, мотива и циљева самртног ритуала,<sup>4</sup> без обзира на конкретни друштвено-културни контекст коме припада. Религијски самртни ритуал заснива се на одређеним религијским садржајима, чији су постулати ствар конкретне есхатолошке доктрине, као система изграђеног на темељу општег схватања смрти као иницијације у нов начин постојања.

Допринети разумевању општег модела религијског концепта смрти и посмртног живота значи уочити неке заједничке црте у традиционалним религијским обрасцима понашања при разрешавању и задовољавању потреба изазваних смртним случајем.

Досадашња проучавања<sup>5</sup> су показала да се сличност основних ставова у оквиру самртног ритуала изражава, пре свега, комплексом контрадикторних осећања: осећања наклоности и љубави према личности покојника и истовремене одбојности и страха од леша, што условљава и подвојено понашање према њему. Самртним ритуалом се једном сасвим личном догађају и једном комплексу осећања и понашања даје статус друштвене установе, која не само да одражава кризну и конфликтну ситуацију већ је и разрешава. Поменути ритуал пружа услове да се задовоље одређене потребе и разреше проблеми који се односе на леш, на биће покојника, на групу ожалосћених и на ширу друштвену заједницу. Ту се, пре свега, намеће потреба да се заједница ослободи леша, да се бићу покојника симболички обезбеде услови за посмртну егзистенцију, затим да се ожалосћенима пружи помоћ у савладавању тешке емоционалне ситуације и дубоких поремећаја изазваних смрћу драгог и корисног сродника, а да се ширира друштвена заједница прилагоди свему томе.<sup>6</sup> Због тога је ритуал строго организовани облик колективног понашања, којим се у недовољно дефинисане и са становишта друштвене структуре потенцијално разорене по-

3. ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, М., Погребни ритуал у светлу обреда прелаза, ЕП 18, Београд 1982.

4. МАЛИНОВСКИ, Б., Магија, наука и религија, „Просвета“, Београд 1971, 56.

5. МАЛИНОВСКИ, Б., цит. дело., 56; ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, М., цит. дело., 41; ТОМА, Ј. В., Антропологија смрти II, Београд 1980, 262.; КАСИРЕР, Е., Оглед о човеку, Загреб 1978, 118.

6. ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, М., цит. дело., 41.

јаве уводи неки ред и стварају услови да се одређене активности изведу на строго структуриран и контролисан начин.<sup>7</sup> Ритуал, као средство надзора над непредвидивим елементима у људском искуству, који прати и одражава промену друштвеног стања, али који представља и медијацију стварног друштвеног прелаза, одређује се као обред прелаза.<sup>8</sup>

Посматрајући самртни ритуал као ритуал прелаза, лако се да уочити да се његова сврха састоји у остваривању безбедног прелаза човека из категорије живог у категорију мртвог члана заједнице, добијајући тако нови идентитет, као и прелаза чланова сродничке групе, највише погођене смртним случајем, у стање ожалости, да би се после извесног времена поново вратили у профану друштвену структуру.

Иако вршење тих прелаза подразумева трајање, како хронолошко тако и друштвено, обреди којима се сами ти прелази изводе представљају интервал социјалне безвремености. Процес прелажења из једног стања у друго састоји се из три фазе.

Кад постане очевидно да се самртни час приближава, живи се свуда опраштају од самртника и започињу припреме за самртни ритуал. Пошто самртник умре, његова смрт се на различите начине оглашава широј друштвеној заједници, чиме се обележава почетак ритуалног времена у коме ће се обавити раздвајање покојника од живих. Кроз најснажније истакнуте обреде сепарације покојник се на разне начине издваја из његове старе животне средине а ожалости се изолују од уобичајеног тока друштвених збивања. Припреме за извођење ритуала сахране обухватају низ обредних радњи приликом опремања покојничког тела, припремања неопходних обредних реквизита, одређивања места сахрањивања (спаљивања), припремања свих учесника у ритуалу и сл. Церемонија сахране свуда има строго режиран и традицијом установљен ток, у коме је сваком појединцу додељена јасно одређена улога и образац испољавања осећања. Вршење извесних обредно-магијских поступака, као и придржавање прописаних табуа друштвена група императивно поставља пред учеснике у ритуалу. Форме самог извођења ритуала разликују се не само међу појединим религијама већ могу варирати и у оквиру једне исте религије. После ритуала сахране, свуда следи одређено раздобље жалости, чији облик испољавања, дужина трајања и избор категорија сродника који ће се одређених прописаних облика понашања уздржавати, а других придржавати, варирају зависно од конкретног друштвено-религијског миљеа. Лиминалном (маргиналном) фазом означен је период недефинисаних и неструктурираних односа, улога и стања. То је време емотивног стабиловања, у коме се ожало-

7. Исто, 42.

8. Ван ГЕНЕП, А., О обредима прелаза, Теорије о друштву, Београд 1969, 900.; ПРОШИЋ—ДВОРНИЋ, М., цит. дело, 42—45; ЛИЧ, Е., Култура и комуникација, Београд 1983, 117; ВОДОПИЈА, М., Матурирање као *rite de passage*, Народна умјетност XIII, Загреб 1976, 80.

шћени суочавају са догађајем губитка свог члана, време њиховог настојања да се прилагоде новонасталој ситуацији, која изазива многа друга померања у друштвеној структури. То нестабилно стање пројектовано је и на самог покојника, који се такође налази у процесу прелаза, тј. мењања категорија. У сваком случају, то је период проживљавања промена које се морају на задовољавајући начин превладати ритуалима. Крај тог периода, а почетак уклапања ожалостњених у нормалну друштвену структуру проводи се кроз обреде агрегације, којима се симболички постиже и заузимање стабилног и одређеног положаја покојника у заједници мртвих. После тога, комуникација живих са мртвима биће омогућена само одређеним периодичним ритуалима.

Често, међутим, може доћи до неподударања опште структуре обреда прелаза и дијахронијског профила извођења конкретног самртног ритуала, што ће рећи да се поједини елементи различитог типа могу комбиновати и паралелно вршити у истој фази, или се, пак, обреди истог типа могу изводити у различитим фазама.

Тако је посматрани самртни ритуал, као облик одношења религиозног човека према смрти, у ствари систем обреда чија је структура иначе општа за све обреде прелаза; њиме се изражава и одржава промена статуса живог човека у статус покојног члана заједнице у складу са одређеним религијским садржајем, и истовремено, прелажење његове сродничке групе у стање ожалостњених, као и њихов повратак, после извесног времена, уобичајеном току друштвеног живота.

#### НЕКЕ МОГУЋНОСТИ ТУМАЧЕЊА ОПШТЕГ МОДЕЛА РЕЛИГИЈСКОГ КОНЦЕПТА СМРТИ

У настојању да се укаже на основне појмове којима су аутори сасвим различитих теоријских и методолошких опредељења објашњавали овај значајни религијски комплекс, овде ће бити речи о еволуционистичком приступу његовог тумачења Е. Тејлора, психоаналитичком С. Фројда, структуралистичком Е. Лича, затим функционалистичком Б. Малиновског, марксистичком С. А. Токарева, као и комплекснијем приступу (био-антрополошком, односно антрополошком) Е. Морена и Л. В. Томе.

Упркос значајним и лако уочљивим разликама које искрсавају при поређењу научних ставова Тејлора, Фројда и Лича, могућно је увидети да су сва три аутора примарни значај, мада не и на исти начин, придавали изналажењу универзалних карактеристика људског духа које се, поред осталог, манифестују и стварањем религијског концепта смрти.

Тејлор је, тако, своје интересовање усмеравао превасходно на „поновно смишљање“<sup>9</sup> „примитивне филозофије религије“, тачније, на рекреирање расуђивања и искустава која леже у основи веро-

9 ХАЧ, Е., Антрополошке теорије I, Београд 1979, 21—52.

вања у живот после смрти. С обзиром на то да је анимизам за Тејлора и његове истомишљенике представљао универзално „религијско осећање“ људи примитивних култура, тако је и учење о људској души, тј. анимистичко виђење човековог постојања (и његове смрти), изражавало универзални резултат настојања неуког и грешкама склоног ума „дивљака“ (који се иначе заснива на истим принципима као и ум европског интелектуалца) да створи неко начело које би му пружио објашњење загонетки живота и смрти. Појаве као што су сан, јава, болест или екстаза<sup>10</sup> схватане су тако као привремени одлазак душе из тела, њено лутање и тумарање по спољном свету, а смрт као дефинитивно раздвајање тог невидљивог, живототворног бића од тела човека. „Учење о неком будућем животу какво заступају неке ниже расе скоро да је нужно исход дивљачког анимизма“,<sup>11</sup> те је и душе умрлих могућно схватити као засебна духовна бића, тј. као духове који се могу настанити у свим живим бићима, предметима и појавама у природи.<sup>12</sup> Анимистички концепт посмртног живота је, дакле, схваћен као производ људског разума који на датом „ступњу цивилизације“ чини фаталне грешке.

Фројдовим „открићем“ области несвесног, одређеног деловањем амбивалентних нагонских и емоционалних снага, које свака култура репресивно потискује, интелектуалистичка тумачења човековог понашања озбиљно су уздрмана. Дугогодишња психијатријска и културолошка проучавања, такође усмерена ка откривању универзалних црта људског духа, довела су Фројда до закључка да се у несвесним слојевима људске психе, у амбивалентном односу према оцу или Едиповом комплексу, налазе корени свих важних културних творевина, колико и индивидуалних неуроza. Тако кључ за разумевање религије уопште, а нарочито веровања да смрт не представља уништење, већ почетак једног новог живота, Фројд није тражио у човековој иконској потреби за објашњењем „чуда“ живота, већ у осећању људске беспомоћности, „чежњи за оцем“<sup>13</sup>, тј. у инфантилној потреби за заштитом. Религијска интерпретација смрти омогућује управо психичку прераду тих осећања и потреба; она је „илузија“ која представља испуњење иконских жеља човечанства.

За примитивног човека бесмртност је била нешто само по себи разумљиво. Смрт и суштину света мит, који почива на ани-

10. YINGER, M., *Religion, Society and the individual*, New York 1963, 52; Хач, Е., цит. дело, 44.

11. ХАЧ, Е., цит. дело, 44, 45.

12. ЕРДЕЉАНОВИЋ, Ј., О почецима вере и другим етнолошким проблемима, Посебна издања СКА СХХIV, Београд 1935, 5.

13. ФРОЈД, С., *Будућност једне илузије*, Загреб 1986, 316, 324, 325; ЈЕРОТИЋ, В., *Психанализа и култура*, Београд 1980, 24; FROMM, E., *Psychoanalysis and religion*, New Heaven 1965, 28. ФРОЈД, С., *Тотем и табу*, Нови Сад 1969, 280.

мистичким пререлигиозним постулатима, објашњава без остатка.<sup>14</sup> Говорећи о есхатологијама монотеистичких религија, Фројд указује на човеково откриће заштите најмоћнијег од свих очева, који захтева безусловну послушност и веру, али заузврат даје обећање једног рајског будућег живота. Такав монотеистички концепт посмртног живота верницима пружа примамљиво решење, никада до краја превладаних, сукоба детињства, узрокованих односом према оцу, нудећи, наместо неподношљиве беспомоћности, уверење да „неко“, моћан толико да безобзирним природним силама уништења уопште не допушта да делују, ипак брине о њима. Стварањем такве религијске доктрине, човек гради „илузију“ која испуњава најстарије и најснажније жеље човечанства, илузију веома сличну психијатријској суманутој идеји по томе што се однос жеље према стварности сасвим занемарује.

Акценат је, дакле, стављен на мање или више од свести удаљене афективне снаге, па, у Фројдовом виђењу, религијски концепт смрти истовремено врши присилна ограничења, као и једна индивидуална присилна неуроza, али и спасава „људско дете“, чијем разуму нагонске снаге не допуштају да дође до изражаја, системом илузија о бесмртности.

Трећи одабрани аутор који се бавио утврђивањем универзалних карактеристика људског духа, у складу са којим се ствара схватање једне структуриране слике света, јесте Е. Лич.<sup>15</sup> Он порекло културних појава не изводи из антагонистичких нагонских импулса појединца, већ пошавши од темељне премисе да култура комуницира, и систем веровања и обреда у вези са смрћу третира као комуникацијске феномене, организоване у структуриране групе, преносиоце порука о атрибутима „метафизичког времена и простора“. Те поруке, имплицитне у религијским констатацијама, односе се на метафизичку стварност и њих примаоци уопште не морају бити свесни, али у њиховом јављању широм људских друштва и њихових религија запажа се извесна универзалност. Та општа универзална карактеристика концепата смрти и посмртног живота, као централних учења свих религија, без обзира на специфичности посебних доктрина негирања смрти као потпуног уништења бића, по мишљењу Лича, огледа се у томе што се смрћу човек претвара у неко друго биће, које припада метафизичком, а не више физичком времену и простору. Тај „други свет“ у коме обитава покојно „друго ја“ у религијским „теоријама“ често поима слична својства као и „други свет“ којим влада „свемоћно друго биће“, названо богом, што имплицитно не само сличност одређења тих двају врста „других бића“ већ и њихово мешање.

Самртни ритуал обезбеђује комуникацијски мост између физичког и метафизичког света. Атрибуте тог метафизичког Лич одређује као супротност физичком, као „нешто друго“. Опозиција „овај свет (физичког знања)“ — „онај свет (метафизичког верова-

14. ФРОЈД, С., Тотем и табу, Нови Сад, 1969, 329.

15. ЛИЧ, Е., цит. дело,



ња)" за Лича има суштински значај. Посматрајући самртни ритуал у светлу обреда прелаза и утврђујући његову општу структуру као правило према коме се скупови индивидуалних порука управљају, Лич констатује универзалне облике понашања чланова религијских заједница поводом случаја смрти, кад се одвија прелаз из физичког времена и простора у метафизичко, као и поновни повратак физичком. Поруке које преноси систем веровања и митова о смрти и посмртном животу и поруке имплицитне у самртном ритуалу налазе се у односу међусобне структурне трансформације.

Чини се да утврђивање комуникацијског аспекта општег модела религијског концепта смрти и посмртног живота може, како су то нека досадашња проучавања других религијских феномена показала,<sup>16</sup> одлично послужити као референцијални оквир за одређивање његовог функционалног садржаја, претпостављајући да поруке садржане у религијском концепту смрти откривају потребе на које он делује.

Социјални аспект религијског концепта смрти био је у средишту проучавања два теоријски опет веома удаљена аутора: Б. Малиновског и његовог функционалистичког тумачења културних појава и С. А. Токарјева и његовог историјско-материјалистичког објашњења религијских комплекса.

Мада се Фројдов утицај на Малиновског осећа у схватању да религијски концепт смрти израста из ситуације емотивне напетости и амбивалентних реакција на суочавање са губитком драге особе, с једне стране, и са језивим призором леша, с друге стране, као и у ставу да тај концепт представља средство којим култура сузбија настале рушилачке реакције противречних истинката, тумачење друштвеног значаја поменути религијске појаве у проучавањима Малиновског<sup>17</sup> има доминантно место и сасвим другачији карактер. Веровања у живот после смрти и самртни ритуал, који се одликују запањујућом сличношћу свуда у свету, Милановски посматра као културне инструменте задовољавања одређених људских и друштвених потреба. Због тога Милановски упозорава да се религијски концепт смрти не може првенствено посматрати као „филозофско“ размишљање религиозног човека о феномену смрти,<sup>18</sup> као што је то тумачио Тејлор. Стање неизмерног страха од смрти, инстинктивно присутног у човеку било које културе, и јака жеља за бесмртношћу морају у свакој култури наћи повољан начин разрешења и задовољења. Религија у случају примитивних друштава одабира анимистичка веровања која успешно решавају поверени им задатак. Та религијска средства су за Малиновског увек непромен-

16. БАНДИЋ, Д., Вампир у религијским схватањима југословенских народа, „Култура“ 50, Београд 1980, 96.

17. МАЛИНОВСКИ, Б., цит. дело; МАЛИНОВСКИ, Б., О друштвеним улогама религије теорије о друштву, Београд 1969; ПАНОФ, М., Малиновски, Београд 1979.

18. МАЛИНОВСКИ, Б., Магија, наука и религија, Београд 1971, 58—59.

љиво сврсисходна и делотворна у спасавању човека од предаје ужасима смрти и уништења, те стварању услова за ментални интегритет личности.

Како Малиновски веровања у живот после смрти сматра „прототипом чина вере“, тако и понашање које налаже самртни ритуал посматра као „узор религијског чина“. Претварањем природне чињенице у друштвени догађај, као и потврђивањем и одражавањем „природних“ осећања преживелих, „досмртни“ ритуал приморава човека да савлада своју одвратност и страх... и да своја побожна осећања покаже кроз своју веру у будући живот“,<sup>19</sup> па тако циљ ритуала бива садржан у самом његовом вршењу.

Смрт члана одређене друштвене групе до те мере ремети нормалан ток друштвеног живота да ствара велику могућност да сасвим уздрма морални поредак, па чак и материјалну основу примитивне културе. Тај догађај је, дакле, озбиљна претња самом јединству и солидарности групе, од којих је зависна њена организација. Веровања и ритуал тада служе истовремено као средства борбе против разорних сила деморализације, али и борбе за реинтеграцију поремећеног јединства и нормалног функционисања групе.

Ако се теоријској концепцији Малиновског обично замера да је антиисторична,<sup>20</sup> онда би се за тип тумачења С. Токарјева, другог представљеног аутора, чија је пажња превасходно била усмерена на социјални аспект религијског концепта смрти, могло рећи да чак запада у историцизам.

Сасвим је извесно да проучавање историјске димензије омогућује потпуније сагледавање дате културне појаве, колико уосталом и то да се тим поступком не исцрпљује разумевање њене комплексности. Усмеривши своја истраживања не на откривање функционалности религијских појава, већ друштвених корена и „историјског узроста“ погребног култа, као засебног историјског „облика“ религије, Токарјев настоји да све касније његове форме изведе из оних које су историјски претходиле, као и да њихов религијски садржај сведе на „фантастично одражавање“ њихове друштвене основе.

Суштина култова бескласних (племенско-родовских) друштава огледа се у идејном одражавању датог степена развоја материјалне производње, те она изражава „немоћ првобитних људи у односу на своју природну и друштвену средину“, док се религије класних друштава свode на идеолошко средство класне експлоатације.<sup>21</sup>

Мада сачињава конститутивни елемент сваке религије, у условима палеолитске културе настао комплекс обреда и веровања

19 МАЛИНОВСКИ, Б., Смрт и реинтеграција групе, Теорије о друштву, Београд 1969, 899.

20 ТОКАРЈЕВ, С. А., Рани облици религије и њихов развој, Сарајево 1978, 9.

21. БАНДИЋ, Д., Табу у традиционалној култури Срба, Београд 1980, 18.

у вези са смрћу, који има своју основу у сфери људског делања, тј. начину поступања према умрлима, увек се одликује извесном самосталношћу. Критикујући идеалистичка („буржоаска“) тумачења порекла погребних обичаја, Токарјев износи своје уверење о инстинктивно-емоционалним, од човекових предака наслеђеним, основама развоја тих обреда. Елементи погребних обреда (погребни дарови и жртве, надгробне ватре, гозбе и пировања, посмртне забране и жалости)<sup>22</sup> првобитно су вршени „чисто афективно“; у току каснијег развоја они су постали нормирани обичајем, да би их коначно људи доводили у везу са религијским представама. Та религијско-мапијска веровања везана за покојника Токаријев је систематизовао у три основне групе: вера у „живог леша“, вера у душу умрлог и њен посмртни живот и веровање у лик духа или божанства — покровитеља мртвих. Поменута веровања имају своје корене у одређеним облицима људске делатности, али и у неиздиференцираном осећању страха изазваног традицијом сахрањивања покојника. Утицај социјалних фактора био је одлучујући. Религијски концепт посмртног живота за Токаријева представља „религиозно освећивање формираниог социјалног поретка“.<sup>23</sup>

Манифестујући се у почетку као један од облика религије, који се односи на целокупну првобитну заједницу, погребни култ постепено постаје ствар породице, задржавајући још увек свој јавни карактер, да би, са појавом друштвених класа, сасвим постао део породично-родовског култа, повезујући се на чижим и средњим ступњевима варварства и са култом вође.

Уочавајући слојевитост и сложеност човековог односа према смрти, Е. Морен, а нарочито Л. В. Тома, учинили су вредан покушај да тему о којој је реч растумаче у светлу етнологских, антрополошких, психолошких, филозофских, па и биолошких истраживања. Остављајући по страни њихова одређења антропологије као „стидљиве антропотанатологије“<sup>24</sup>, у овом тренутку се чини довољним истаћи основни став оба аутора да у „човеку смрт пребива управо тамо где се биолошко спаја са антрополошким“<sup>25</sup> и да се човек, поред осталог, да одредити као „једина животињски врста која стално истиче да је биолошка смрт не само природна већ и културна чињеница“.<sup>26</sup>

Тома је првенствено заокупљен проблемом научног одређивања оног што је неопходно описати и изучити као облике појавности смрти, и на нивоу појединца и на нивоу друштва и културе, да би се, потом, усредредио на промишљање оног што многоструко појаве смрти човековом уму отвара. Тако он најпре разматра појмове физичке и биолошке смрти, како би затим прешао на структурно-функционално одређивање њених друштвених

22. ТОКАРЈЕВ, С. А., цит. дело, 175.

23. Исто, 207.

24. ТОМА, Л. В., цит. дело, I, 17.

25. МОРЕН, Е., Човек и смрт, Београд 1981, 15.

26. ТОМА, Л. В., цит. дело, 31.

аспеката у којима разликује више тема: смрт друштвених чињеница и социјализација смрти, проблеми умирања и убиства, „типологија“ смрти, смрт и личност, семиологија смрти у Африци и на Западу, комплекс веровања и обреда у вези са смрћу, итд. У том смислу он религијску интерпретацију смрти, приказану махом у оквиру религија негроафричких племена, не супротставља оштро западноевропској, секуларизованој, већ настоји да, поређењем „културних одређења“ (Африка — Запад) у решавању извесних општих проблема које смрт поставља пред заједницу и појединца (став према лешу, ритуално понашање ожалостићених и шире друштвене групе, интерпретација смрти и посмртног живота, емоционално сналажење у ситуацијама потреса изазваних смрћу драге особе и сл.), уочи и разјасни неке универзалне реакције и значења која оне носе, али и да објасни порекло и узроке разлика међу њима. Методолошку основу проучавања са становишта комуникацијске теорије културе у делу *Антропологија смрти* сачињавају анализе структуралистичке, функционалне и психоаналитичке природе.

Морен највећу пажњу поклања разумевању оног „био-антрополошког споја“ који пребива у средишту проблема људске смрти, посматрајући га кроз историју људских друштава и њихових религија. Полазећи од биолошке чињенице да свака врста живи захваљујући умирању својих јединки, које су тако у биолошком смислу прилагођене смрти, Морен наглашава „антрополошку пукотину“ која избија кад се између људске врсте и јединке смести у извесном смислу аналогон врсте — друштво са својом културом. Значај избијања те „пукотине“ Морен види у појави нечег „новог“ — историјски растуће дистанце између јединке и врсте, из чега закључује да је друштво истовремено узрок и човекове прилагођености смрти и извор његове неприлагођености смрти.<sup>27</sup> Та „антрополошка парадоксалност“ смрти основни је појам у Мореновом био-антрополошком тумачењу религијског концепта смрти.

Он открива два основна модела религијског концепта смрти и посмртног живота: тема смрти као поновног рођења и тема двојника, које не значе само одбацивање смрти већ и ублажавање помишља на смрт изазване трауме. Иако има у виду неизрециво богатство симболике и значења поменутих типова веровања, за Морена они у основи представљају „метафоре главних биотичких процеса“, „митолошке пројекције структура репродуковања“, тј. начина на који живот опстаје и поново се рађа. Самртни ритуал, са својим симболичким и друштвеним функцијама, такође је начин човековог прилагођавања смрти. Различите религије су током свог дугог и степенастог историјског развоја костур комплекса човекове прилагођености и неприлагођености смрти испуњавале различитим садржајима, који представљају разрађивање и варијације на тему два основна модела концепта смрти.

27. МОРЕН, Е., цит. дело, 86—9.

Уважавајући Моренова разматрања и Тома објашњење узрока и порекло начина на које друштва изграђују „одбрамбене системе“ у облику религија које пружају илузију вечности тражи у сукобу индивидуалне егзистенције са „универзалном снагом врсте“ као бесмртне целине. Тако Тома закључује, на примеру религије негроафричких племена, а фрагментарно и на другим примерима из историје религије, да религија „поштеђује друштвену врсту од смрти“ веровањем у присутност предака и реинкарнацију<sup>28</sup>, да је она начин прихватања смрти њеним постављањем на одговарајуће место у склопу датог културног система. Афричка религија нуди својим верницима начин да се смрт „распоређи свуда око себе“ њеним обредним, симболичким опонашањем у ритуалима иницијација. Симболички језик изражен у веровањима и обредима везаним за смрт подразумева алузију на знање, тј. мнемотехничке поступке који сакупљају максимум информација, упућивање на основне вредности одребене друштвене групе, на повезаност и финалитет обреда. Системом симбола истиче се присуство смрти, изражавају се њени видови, али његову најзначајнију функцију Тома види у томе што он пружа могућности да се смрт превазиђе. Али, религијом се смрт не „припитомљује“ само на друштвеном плану. Изузетно је значајан и утицај религијске праксе на осећања и свест појединца, коме се смрт дочарава као „онтолошко и егзистенцијално прелажење“. Обичаји и обреди самртног ритуала помажу појединцу, колико и групи да се бори против разорних сила смрти, јер дубоки смисао тих обреда лежи у обнављању јединства заједнице.

Није тешко увидети да сваки наведени аутор указује на значај тумачења једног или више аспеката овог сложеног религијског комплекса. Да би се могао опртати оквир његовог потпунијег разумевања и тумачења, упутно је прихватити извесне ставове, методе проучавања и закључке које заступају поменути аутори, занемарујући истовремено нека уопштавања и неприхватљива свођења проблема на једну једину димензију проучаваног феномена.

Личово виђење религијских комплекса као комуникацијских феномена и прихватање његовог, у основи диркемовског, одређења специфичности религијског пружа, чини се, добру полазну основу за тумачење општег модела религијског концепта смрти. Утврђивање комуникацијског аспекта наведеног проблема и увиђање значаја Личове основне опозиције („овај свет физичког знања“ — „онај свет метафизичког веровања“) омогућује да се сагледа општа структура веровања и ритуала везаних за смрт. Кад се прихвати став да они емитују својим верницима друштвено значајну поруку о природи „другог света и времена“, онда указивање на извесне логичке „грешке“ примитивног анимистичког ума постаје сасвим депласирано, а „нелогичност“ религијских констатација открива део кода<sup>29</sup>, разумевањем ког је човек у стању да препозна да се

28. ТОМА, Л. В., цит. дело, 25.

29. ЛИЧ, Е., цит. дело, 107.



ради о метафизичкој, а не о физичкој стварности. Исти смисао имају и кодиране поруке садржане у самртном ритуалу посматраном као обреду прелаза.

С обзиром на то да поруке извиру из потреба на које оне делују, комуникацијски аспект општег модела религијског концепта смрти може, као што је већ речено<sup>30</sup>, послужити као оквир за одређивање његовог функционалног садржаја. Најзначајнија функција овог религијског комплекса огледа се у одржавању надзора над непредвидивим елементом у човековом искуству, у стварању могућности да се, мање или више строго режираним понашањем, обезбеде услови за обнављање менталног и друштвеног интегритета, пољуљаног смртним случајем. Тиме се, међутим, функционалност религијског концепта смрти не исцрпљује. Истовремено, смештање смрти у један друштвено-културни контекст и у један смислени симболички поредак, религијска интерпретација пружа вернику изванредан „философски“ поглед на биће човека и његову смрт и, како то истичу Морен и Тома, омогућава му да из смрти извуче највећу корист за себе — живот, те да прихвати његов попућени „смисао“.

Откривање универзалних психолошких корена општег модела религијског концепта смрти подразумева примену анализа дубинске социјалне психологије из које би, чини се, требало odstranити неоправдано свођење културних феномена на индивидуално-психолошке или психопатолошке, као и премису да се подсвесне одреднице човековог мишљења и понашања садрже искључиво од нагонских импулса. Фројдов допринос објашњењу датог религијског комплекса, и поред свих упућиваних критика, изузетно је велики и подстицајан за даља истраживања не само облика људске зависности од заштите моћнијег од себе, већ и других, за религијске феномене релевантних, подсвесних тенденција. Утврђивање несвесних процеса изражених у скупу одређених религијских идеја и ритуалних образаца понашања, као и одгонетање њиховог несвесног значења од суштинског је значаја за потпуно разумевање наше теме, али, ван сваке сумње, прелази оквире овог рада.

Nevena ĆURČIĆ

#### THE RELIGIOUS CONCEPT OF DEATH AND SOME OF ITS POSSIBLE INTERPRETATIONS

##### Summary

The subject matter of this paper has been defined by the assumption that through parallel studies of various religious concepts of death it is possible to find a set of general and fundamental patterns of thinking (the concept of man's existentiality and the concept of death and afterlife) and behavior (dying ritual) as well as to make a general model of the religious concept of death.

In an effort to point out the possibility of understanding a religious person's relationship with death, some of the basic approaches to the interpretation of this model in anthropological literature are given in the second part of the paper.

It is the purpose of this paper to present a critical review of the various theories of the origin of the concept of death and to suggest a new theory which is based on the facts of human experience.

The first theory is that death is a natural process which is the result of the aging of the body. This theory is based on the fact that all living organisms eventually die, and that the process of aging is a natural part of life. The second theory is that death is a punishment for sin. This theory is based on the fact that many religions teach that death is the result of sin, and that the soul is punished for its sins. The third theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

The fourth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process. The fifth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process. The sixth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

The seventh theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

# THE RELIGIOUS CONCEPT OF DEATH AND SOME OF ITS CONSEQUENCES

The religious concept of death is one of the most important and most controversial of all religious concepts. It is a concept which has been defined in many different ways by different religions, and it is a concept which has been the subject of much discussion and debate. In this paper, we will attempt to give a critical review of the various theories of the origin of the concept of death, and we will suggest a new theory which is based on the facts of human experience.

The first theory is that death is a natural process which is the result of the aging of the body. This theory is based on the fact that all living organisms eventually die, and that the process of aging is a natural part of life. The second theory is that death is a punishment for sin. This theory is based on the fact that many religions teach that death is the result of sin, and that the soul is punished for its sins. The third theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

The fourth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process. The fifth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

The sixth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process. The seventh theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

The eighth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process. The ninth theory is that death is a necessary part of the cycle of life. This theory is based on the fact that many religions teach that death is necessary for the soul to be reborn, and that the cycle of life is a continuous process.

Прегледни чланак  
UDC 301.16

*Dušan Ratica*

Етнографски институт  
Словачке Академије наука, Братислава

## СОЦИЈАЛИЗАЦИЈА ПОЈЕДИНЦА КАО ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМ

Иако су научном истраживању проблематике социјализације појединца повећивали пажњу, парцијално или монотематски, многи стручњаци из области развојне и социјалне психологије, социологије, културне и социјалне антропологије, процес укључивања појединца у заједницу и њену културу није до сада побудио посебно интересовање наших етнографа. Овде је, поред осталог, деловала и неразрађеност неких области истраживања (пре свега социјалне културе), која је у претходном раздобљу приморавала етнографе да се са начелним питањима класификације, типологизације и теоријске интерпретације појединих компоненти породичног и друштвеног живота народних маса разрачунавају у складу са прикупљањем теренског материјала. Чињеница да се у последње време све више пажње посвећује и истраживању социјалних процеса и механизма, сигнализира како наредну етапу у развоју етнографског истраживања тако и повећану способност етнографије да (захваљујући својој јакој емпиријској заснованости) пружа допринос интердисциплинарном истраживању социјалне стварности.

У нашем осврту желели бисмо пре свега да укажемо на могућности адаптације појма социјализације у етнографској анализи друштвене компоненте културе свакодневног живота, као и на његов шири теоријски контекст. Као што констатује М. Mead (1958, стр. 4), „интересовање за децу у култури као део проблематике културе и личности, као и интересовање за 'процес социјализације', како га данас проучавају психолози и социолози, јесте резултат рада у ове три дисциплине: психологија, делимично психоанализа, истраживање развоја детета и културна антропологија“. За ту познату америчку научницу — антрополога, која је у својим радовима посвећивала велику пажњу деци, њиховом васпитању и одрастању у различитим културама (видети, на пример, Mead 1928, 1934), карактеристично је, као и за претходни стадијум научног истраживања овог проблема уопште, поистовећивање социјализације са развојем од рођења до одраслости. „Док је некада социјализација схватана као процес у коме се дете трансформисало у одраслог члана сопствене културе, чиме се овај процес у одраслом добу у принципу и завршавао, савремени социолози почели су да социјализацију схватају као целоживотни процес..., процес који обухвата наставак учења у одраслости као одговор на брзу социјалну промену и као одговор на постепеност улога током читавог живота“ (Neugarten—Datan, 1973, стр. 56).

Мада смо се питању социјализације посветили и у другом контексту (Ratica, 1986), сматрамо да је потребно да на овом месту наведемо бар неколико дефиниција те појаве са становишта разних друштвено-научних дисциплина. У социологији се под социјализацијом у ширем смислу подразумевају „утицаји средине у целини који укључују појединца у учествовање у друштвеном животу, уче га да схвата културу, да се понаша у колективу, да се афирмише и обавља разне друштвене улоге“ (Szczepáński, 1969, стр. 51). Социјализација се такође дефинише као процес „у коме појединци под утицајем социјалних интеракција и сопствене индивидуалне биолошке и психичке природе формирају сопствену личност, укључујући се у одговарајуће социјалне групе“ (Fiamengo, 1968, стр. 380), или се, пак, схвата слично као „процес васпитања детета за партиципацију у друштву, с нагласком на позитивне социјалне прописе који произлазе из потреба социјалне структуре (Neugarten—Datan, 1973, стр. 56).

У социјалној психологији, која је до сада најзаслужнија за разраду овог појма, социјализација се схвата као „процес у коме појдинац учи да се прилагођава групи усвајањем социјалног понашања које група одобрава“ (Nimkoff, 1964, стр. 672) или као „пројекција, односно унутрашње усвајање вредносно-нормативних, међуљудских и резултативних компоненти и аспеката друштвено-културног система и условавање личности појединца тим компонентама“ (Helus, 1976, стр. 44).

У социјално-психолошком контексту у вези са социјализацијом наводе се њена друга значајна обележја, релевантна и за наше схватање тог питања — њено трајање у суштини током читавог људског живота и тесна повезаност, односно идентификација са социјалним учењем, тј. стицањем и примењивањем социјалних искустава у новим социјалним ситуацијама. „Теорија социјалног учења... пописује измене у понашању кад функције стимуланса које производи социјална средина. Промена понашања појавиће се онда кад се промене одређени услови и контексти одговора... њихова промена се очекује кад појединац улази у интеракцију са људима са којима пре тога није био у интеракцији или ако долази у средину са другачијим поретком. Пошто се претпоставља да ће људи током свог живота улазити у интеракције са новим људима (као што су брачни друг, деца, пријатељи, колеге, комшије и слично) и/или ће доћи у средину са другачијим поретком (као што је промена запослења, земље, места становања, насеља и слично), од њих се очекује да ће током читавог живота испољавати промене понашања (Ahammer, 1973, стр. 56).

У процесу социјалног учења примењују се „облици социјалног награђивања и кажњавања, који се односе на развој секундарних (социогених) потреба. Главни облик социјалне награде је признање, било изговорено или испољено неким изразом, гестом или само признање које субјект претпоставља или очекује. Главни облик социјалне казне је одбијање, и то било изговорено или испо-

љено изразом или одбијање које субјект претпоставља“ Nyhlik — Nakonečný, 1977, стр. 266).

Функција социјализације карактерише се и као „развој дужности и способности појединаца, које су основни предуслов за обављање њихових будућих улога. Обавезе могу да буду спецификоване у две компоненте: обавеза да се остваре опште вредности друштва и обавеза да се одигра специфичан тип улоге у оквиру структуре друштва... Способности такође могу бити спецификоване у две компоненте: примарна оспособљеност или спретност испуњавања улога садржаних у улози појединца и секундарна — одговорност или способност у оквиру тих улога равна се према очекивањима других људи, која се односе на међуљудско понашање прикладно тим улогама“ (Parsons, 1964, стр. 130).

Са глобалног аспекта понекад се наглашава да основно тежиште социјализације лежи у интериоризацији културе у којој ће се дете родити (Parsons—Bales, 1955, стр. 17). На тај начин се својим садржајем појам социјализације приближава појму енкултурације; оба појма се понекад схватају као синоними, при чему овај други налази своју примену нарочито у културној антропологији. „Аспекти учења из искустава који разликују човека од других бића и којима човек постиже компетентност у сопственој култури, могу бити названи енкултурација. То је, у суштини, процес свесног или несвесног условљавања, обављеног у оквиру санкционираних граница, одређених склопом обичаја“ (Herskovits, 1955, стр. 326). Тај појам се понекад карактерише и једноставно као термин који означава процес усвајања традиција одређеног друштва (Bock, 1969, стр. 23).

У свим наведеним дефиницијама као битне појављују се две основне компоненте: појединац и друштво, заједница, односно група. Појединац, додуше, рођењем постаје номиналан члан друштва, међутим његово реално функционисање у друштву условљено је усвајањем важећих норми социјалног понашања и културе тог друштва у току животног циклуса. Управо то усвајање, интериоризација друштвених норми и вредности или укључивање у друштво и његову културу назива се социјализација. У конкретним условима процес социјализације одвија се као перманентни след акција појединца и реакције његове социјалне средине, другим речима, као социјално учење на принципу награде и казне. Кажњене активности се постепено елиминишу, награђиване активности фиксирају се у уобичајеним начинима социјалног понашања. На тај начин долази до таквог формирања квалитета личности појединца, који су у оптималном складу са социјалном средином у коме се он налази, а који представљају примарни услов његове социјалне интеграције.

Лична активност субјекта у процесу васпитања и социјализације, која је често прекривена маркантнијим „спољним“ околностима, при том је изузетно важна и ствара неодвојиви саставни део бинарне субјектно-објектне суштине ове појаве. На примарни значај активности субјекта у току социјализације упозорила је



joш M. Mead у вези са вредновањем васпитања деце у оквиру културе племена Мануса на Новој Гвинеји: „Снаге имитације су много јаче од било какве технике одраслих усмерене на њихово искоришћење, способност опажања детета према сопственој околини је много важнија од било каквог метода стимулације, тако да уколико сваки одрасли човек са којим дете дође у додир је напуњен традицијом, нити оно не може да избегне слично пуњење“ (Mead, 1934, стр. 196).

Као што смо већ навели, у савременим друштвеним наукама све више преовлађује схватање социјализације као целоживотног процеса. Важно питање у том контексту је такође подела индивидуалног животног циклуса на поједине старосне фазе развоја које исто тако детерминишу садржај и облике социјализације. R. J. Havighurst (1973, стр. 10—11) који у својој периодизацији људског живота начелно полази од Ериксонове концепције (1963, стр. 247—274), прихвата два начелна извора развојних улога појединца: „биолошке промене тела које упознају појединца с новим приликама, потребама и проблемима прилагођавања, и очекивања друштва које појединца упознаје са мноштвом променљивих социјалних улога које се мењају с годинама старости и које од њега друштво, и он сам, очекује“.

Комбинација критеријума биолошких промена појединца са критеријумом развоја и промена социјалних улога (и њима припадајућим статусима) чини нам се као погодна теоријско полазиште за анализу социјализације и са етнографског аспекта, које је такође потврђено резултатима досадашњих теренских истраживања. Истина, поједине старосне фазе и облици понашања који им припадају (улога) варијабилни су не само са индивидуалног аспекта већ и са аспекта свог контекста у појединим истраживаним културама или заједницама: „Уобичајени пример је чињеница да у Сједињеним Државама типична 14-годишњакиња је девојка школског узраста, док у земљорадничкој породици на Блиском истоку може да буде мајка двоје деце. Значај конкретног хронолошког узраста или одређеног показатеља животног раздобља, виђен са социолошке или антрополошке перспективе, у директној је функцији социјалне дефиниције старосног доба...“ (Neugarten—Daton, 1973, стр. 57).

Из наших истраживања усмерених на облике васпитања и социјализације у словачком селу приближно у периоду од прве четвртине нашег века до данас (методом ретроспективних интервјуа са респондентима од 90 до 40 година) произлазе основни моменти периодизације људског живота онако како их је схватала сама сеоска заједница, у релативном јединству. Преломно раздобље и у том контексту била је послератна етапа друштвеног развоја код нас, када почињу да се на горе померају нарочито границе социјалне зрелости (завршетак обавезног похађања школе, почетак самосталног зарађивања, закључивање брака и сл.). До одређених „ре-дефиниција“ дошло је и у схватању одраслости и старости (у смислу целокупног друштвеног статуса и улога у оквиру породице

и друштва) као последица продирања јединственог модела животног тока човека и у сеоску средину, изједначавања сеоског и градског начина живота и многих других фактора.

Полазиште поделе читање проблематике на мање, посебно проучаване стадијуме, било је дакле за нас схватање социјализације као процеса који обухвата разноврсне промене статуса и улоге појединца које су у вези са променама његових физиолошких и психичких квалитета током животног циклуса, које се постепено одражавају у конкретном социјалном понашању. На основу тог критеријума ова проблематика може да се рашчлани на следећи начин:

1) *социјализација у детињству* — у условима традиционалне локалне заједнице била је повезана са васпитним деловањем породице на дете у предшколском узрасту, у раздобљу похађања школе и у кратком периоду после завршеног основног образовања (после постизања девојачког и момачког узраста) које је на најнепосреднији начин обезбеђивало усвајање потребних начина задовољавања основних физиолошких, а касније и душевних потреба човека и битно је садејствовало у генези његове личности. При истраживању конкретних облика традиционалног породичног васпитања усмерили смо се на више садржајних аспеката те активности (нега и чување детета, његово рано али ненасилно укључивање у радни процес, поједине радне обавезе деце у предшколском узрасту и за време похађања школе, учење деце радним техникама, одлазак деце у службу, игре деце и слично), као и на нека формална питања (награђивање и кажњавање као „технологија“ васпитања, ауторитет и васпитни утицај појединих чланова породице и друго);

2) *социјализација омладине* — општим ситнификантним обележјем омладине било је постепено стицање нових права која су је приближавала „линоправности“ одраслих чланова традиционалне заједнице. Међу најважнија права спадала је могућност одлажења у крчму (код момака), на веће сеоске игранке, удварање и прихватање удварања; за омладину је била карактеристична и већа мера личне слободе (очекивале и толерисале су се заједничке шетње и састанци омладине и изван села и сл.). За време одрастања постепено се завршавала идентификација девојке са женском и момка са мушком социјалном улогом и долазило је до првог значајног рашчлањивања мушког и женског животног циклуса (док се закључивање брака код девојака практиковало у узрасту од 16. до 18. године, али и раније, код момака се та граница кретала у просеку између 18. и 21. године, а често тек после одслужења војног рока). У току теренских истраживања усмерили смо се, поред осталог, и на старосну диференцијацију сеоске омладине, примаме (често на обредан начин) међу старије момке, предбрачно понашање омладине и облике интерсексуалних контаката, изједначавање радног учинка момака са радним учинком мушкараца, разне пале и несташлуке омладине и на то како их разуме сеоска

заједница, избор брачног друга од стране родитеља дедета и друге факторе социјализације;

3) *социјализација у одраслости* — била је првенствено повезана са таквим активностима социјално зрелог појединца које су потврђивале и одражавале статус његове припадности у породици и локалној заједници. Важан услов за одговарајућу социјалну интеграцију одраслог појединца била је способност адаптације на променљиве животне околности: закључивање брака, матриликално — патрилокално становање младог пара (његови узроци и утицај на положај брачних партнера), заједнички живот са осталим члановима проширене породице (подела компетенције и ауторитета у породици и њихове манифестације), конфликти унутар породице (њихови узроци и одвијање), питања наследства, конфликти између несродних особа и њихових породица, тежња за осамостаљењем нуклеарне породице и слично. Други значајни моменти социјализације у одраслом узрасту у индивидуално-мотивационој сфери биле су различите манифестације сарађивања (нарочито реципроцитетна помоћ између рођака и осталих чланова сеоске заједнице при изградњи куће, за време пољопривредних радова и друго) и такмичење (настојање да се стекне престиж поседовањем што веће количине земље, великим родом, новом кућом), али и многе миграције за радним приликама као последица активности усмерених на побољшање економске ситуације сопствене породице, и слично;

4) *социјализација у старости* — њеним тежиштем се настојало за таквим учлањењем у породичну и локалну заједницу које је адекватно новој физиолошкој и социјалној ситуацији појединца. Са смањењем физичких снага које се временски подударало са поделом породичне имовине, обично је ишло и постепено издвајање старијег човека из тежих радова, при чему није постојала недвосмислена граница старости. Старији људи су се, по правилу, највише ограничавали на радове око куће (брига о домаћим животињама, одржавање пољопривредног алата, одржавање баште око куће, вођење рачуна о домаћинству), односно на помоћ при неким лакшим пољским радовима. Значајна функција старог брачног пара било је и чување и васпитање унучади, што је подстицало преношење елемената традиционалне културе са најстарије на најмлађу генерацију како у области основних животних активности, тако и у области конкретних радних техника, трансмисије фолклора и сл.

Иако изражавање традиционалних облика социјализације на основу индивидуалног животног циклуса члана сеоске заједнице не представља једини могућан приступ том питању, ипак ствара основу за даље проширивање те проблематике у правцу ка комплексном поимању њеног проучавања (нацрт таквог општег програма наводи Кон, 1983, стр. 5—7).

Према нашем мишљењу, анализа процеса социјализације је за етнографију један од начина дубљег објашњења развојног дуализма народне културе, чија стабилност и динамика умногоме зависе управо од репродукције комплекса културних елемената у

времену, дакле од стално понављајућег „упућивања“ нових генерација у одређену културну баштину. Истраживање релативно једноставног модела социјализације који је произлазио из ограниченог мноштва елемената традиционалне културе свакодневног живота, као и још једноставнијег система статуса и улога које је појединац морао да савлада током свог животног циклуса, пружа могућност за боље упознавање са основним функцијама тог процеса у контексту односа појединца према сопственој култури уопште. Са становишта теоријске интерпретације друштвених механизма одређеног социо-културног система, проучавање социјализације помаже да се емпиријски конкретизују општа питања, као што је међугенерациска трансмисија културе, формирање модалне личности, деловање културних узора, социјална контрола и друго.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- ANHAMMER, I. M., 1973: Social-Learning Theory as a Framework for the Study of Adult Personality Development. In: Life-Span Developmental Psychology. Personality and Socialization. Ed. by P. B. Baltes, K. W. Schaie. New York 1973.
- BOCK, Ph. K., 1969: Modern Cultural Anthropology. An Introduction. New York.
- ERIKSON, F. H., 1963: Childhood and Society, New York.
- FIAMENGO, A., 1968: Онови опште социологије. Братислава.
- NAVIGHURST, R. J., 1973: History of Developmental Psychology: Socialization and Personality Development through the Life Span. In: Life — Span Developmental Psychology. Personality and Socialization. Ed. by P. B. Baltes, K. W. Schaie, New York.

Dušan RATICA

#### THE SOCIALIZATION OF THE INDIVIDUAL AS AN ETHNOGRAPHIC PROBLEM

##### Summary

In this summary we would like to point out the possibility of adapting the concept of socialization in the ethnographic analysis of the social component of everyday-life culture as well as its wider theoretical context. In ethnography, analysis of the process of socialization is a method of giving a deeper explanation of the developmental dualism of folk culture, whose stability and dynamics depend largely on the reproduction of complexes of cultural elements in time. Study of a relatively simple socialization model gives us an opportunity to get to know better the basic functions of this process in context of the relationship of the individual with his culture in general. In terms of theoretical interpretation of the social mechanisms of a socio-cultural system, study of socialization makes for empirical concretization of general issues, such as inter-generational transmission of culture, modal personality formation, impact of cultural models, social control, etc.

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16

... 17 (1971) XXVI - XXVII (1972) 16



Стручни чланак  
UDC 728(497.11—2)

Бојана Стаматовић  
Београд

## КУЛТУРА СТАНОВАЊА У СТАМБЕНОЈ КОЛОНИЈИ ХЕМИЈСКЕ ИНДУСТРИЈЕ „ЗОРКА“ — ШАБАЦ У ПЕРИОДУ ОД 1937. ДО 1984. ГОДИНЕ

Урбани развој српских насеља у XIX веку значио је напуштање готово свега што је подсећало на турску владавину и покушај да се градови, у архитектонском смислу, развију по угледу на Запад. Непосредно по ослобођењу Србије од Турака доноси се више закона из области грађевинарства. Од времена прве владавине Милоша Обреновића Шабац се развија као културни, трговачки и занатски центар и убрза се у водеће градове у Србији. На архитектонски лик града су, поред друштвено-економских чинилаца, увелико утицали традиција и начин живота оних који су се постепено претварали у грађанску класу, а то је већином било становништво са села које је долазило у град и почињало да се бави трговином и занатством. Нови житељи су сеоски тип куће пресадиле у градски простор. (Као и у многим српским градовима та је кућа била „по турском укусу“.) Нагли развој условио је изградњу многих јавних зграда: школе, апотека, болница, касарна, нова црква, владин конак.<sup>1</sup> Некадашња турска касаба, касније паланка, почела је да поприма изглед модерне вароши. Међутим, још дуго је на архитектонски лик града утицала концепција балканске профане архитектуре. И сам Милош Обреновић је своје коначке градове у оријентално-балканском стилу. Последњих деценија XIX века градња је успорена и не успева да прати потребе све бројнијег становништва.

Улазак у нови век праћен је новим друштвеним кретањима и почецима индустријске производње. Доношењем Закона о индустријским предузећима из 1896. године није у целој земљи велики број фабрика.<sup>2</sup> У Шапцу се отварају: фабрика пива, „цигларско-препарска“ фабрика, фабрика за сушење шљива, парна стругара и неколико парних млинова.<sup>3</sup> Године 1907. прорадила је и прва електрана.

Тадашња трговачка буржоазија, која је располагала највећим капиталом, још није била спремна на веће инвестиције у индустрију, тим пре што је веома развијено занатство углавном задовољавало потребе Шапчана и околног становништва.<sup>4</sup> Тек 1937.

1 Б. СТОЈАНОВИЋ, Урбанистичко-архитектонски развој Шапца током XIX и почетком XX века, у књизи Шабац у прошлости, РНИРО „Глас Подриња“, Шабац 1980, стр. 286.

2 Д. МИЛИЋ, Један век привредне историје Шапца (1815—1914) у књизи Шабац у прошлости, књ. 3, стр. 180.

3 Исто, 182.

4 Исто, 182.

године, изградњом Хемијске индустрије „Зорка“ — Шабац град постаје прави индустријски центар. У свим југословенским земљама изградњу великих фабрика пратила је изградња стамбених колонија за службенике и раднике, чији се број нагло повећавао. Тако је и у Раковици, крај Београда, оснивање Индустрије аеропланских мотора праћено изградњом радничке стамбене колоније. Иста појава, али знатно раније, јавила се и у Словенији, о чему податке даје Фрањо Баш у свом раду *Rudarska hiša v Idriji*.<sup>5</sup>

Све до 1936. године хемијска индустрија „Зорка“, раније »Slo-tild«, била је једини велики произвођач сумпорне киселине и вештачких ђубрива у Југославији. Фабричка постројења су се до тада налазила у Суботици, али су Акционарско друштво и дотадашњи директор „Зорке“ Едуард Паулер, због неповољности стратешког положаја Суботице, одлучили да се објект пресели на неки други, повољнији положај. При том је избор пао на Шабац, који је имао најповољније услове за локацију „Зорке“. Повољности су чиниле: удаљеност од границе, јефтина радна снага, добре саобраћајнице и близина Дрине, која је пружала јефтину електричну енергију.

Градско поглаварство је продало „Зорки“ 40 хектара земље по веома ниској цени, од свега 3000 динара по хектару.<sup>6</sup> Грађевински радови су започети у пролеће 1937. године. Поред индустријских објеката, у круту фабрике је изграђено радничко купатило и трпезарије. У исто време ископан је и бунар пијаће воде.

Упоредо са подизањем индустријских постројења, преко пута фабрике је започела изградња стамбене колоније. Подигнут је један стамбени објект намењен инжењерима, техничарима и чиновницима и пет радничких кућа. Године 1939. завршена је изградња још седам радничких кућа са по четири стана. У време када је грађена стамбена колонија „Зорка“ — Шабац њени су капацитети били сразмерни стамбеним потребама. Тек после другог светског рата, када је почела нагла индустријализација земље и фаворизовања радничке класе над сељаштвом, јавља се потреба за великим бројем станова, а, самим тим, и потреба за новом стамбеном политиком.

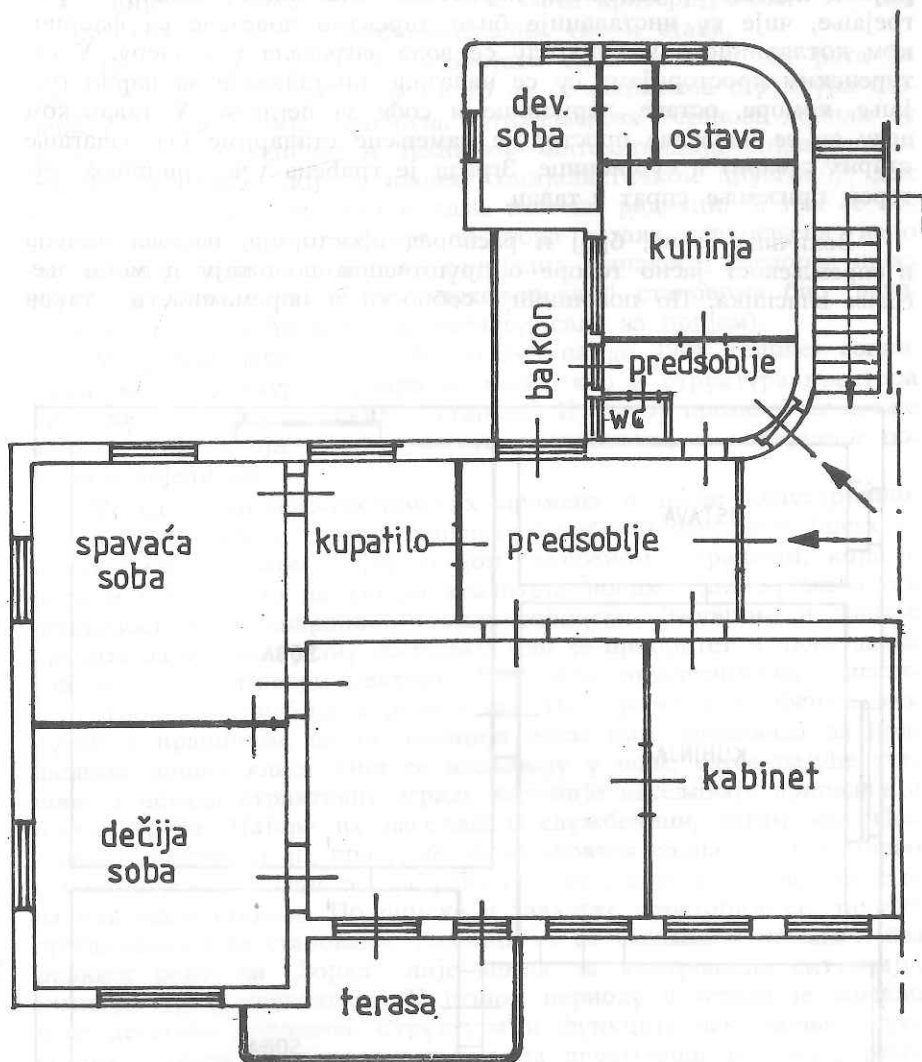
Схватајући архитектуру као одраз друштвеног положаја појединца, односно као мерило позиције на вертикалној лествици социјалних слојева, могућно је издвојити три периода у култури становања стамбене колоније „Зорка“ — Шабац. Први период траје од 1937. до 1945. године. Други период обухвата време од 1945. до педесетих година, док је трећи период трајао од педесетих година до 1984, када је колонија изгубила стамбену функцију.

На основу анализе објеката стамбене колоније може се успоставити позитивна корелација између културе становања и места на вертикалној социо-економској лествици. Тако је стан намењен

5. У књизи: *Stavbe in gospodarstvo na slovenskem podežlju*, »Slovenska matica«, Ljubljana 1984.

6. М. ВУКОВИЋ, Историјски развој ХИ „Зорка — Шабац“, рукопис, стр. 3.

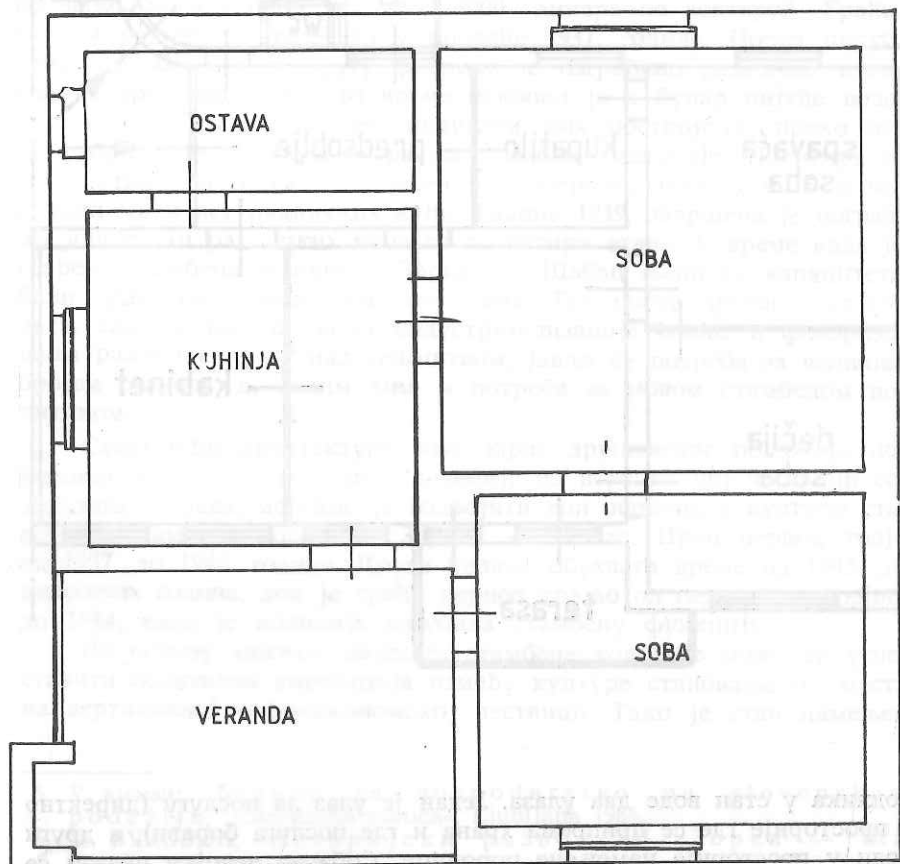
техничкој интелигенцији и чиновницима простран, светао, грађен по угледу на европске станове те врсте. Од посторија има: спаваћу собу, деčју собу, једну велику просторију која се вероватно користила као салон, кабинет, два предсобља, кухињу, купатило, WC, оставу, девојачку собу, терасу и балкон (цртеж 1). Из заједничког



ходника у стан воде два улаза. Један је улаз за послугу (директно у просторије где се припрема храна и где послуга борави), а други води у просторије намењене породици. Соба за девојку налази се

поред кухиње, која је и њено радно место. WC се такође налази поред кухиње и њиме се користи послуга. Купатило је повезано са спаваћом собом домаћина. Опрема стана је на високом нивоу за тадашње прилике. Подови у холу зграде, у кухињи, купатилу и WC-у облепљени су керамичким плочицама, а у осталим просторијама подови су обложени паркетом. Станови су имали парно грејање, чије су инсталације биле директно повезане са фабричком котларницом. У купатилу се вода загревала у бојлеру. У су-туренским просторијама су се налазиле инсталације за парно грејање, коморе, оставе, перioniце и собе за пеглање. У таванском делу су се налазиле просторије намењене станарима (за одлагање старих ствари) и сушионице. Зграда је грађена у четири нивоа: су-терен, приземље, спрат и таван.

Величина стана, број и распоред просторија, њихова намена и опремљеност јасно говоре о друштвеном положају и моћи његових власника. По површини, собности и опремљености, такав



стан је још дуго после рата код нас остао недоступан нижим друштвеним слојевима.

У исто време када је саграђена зграда за инжењере и руководиоце подигнуто је и више објеката намењених радницима. Станови у тим зградама су знатно мањи, а од просторија су обично имали две собе, кухињу, оставу и веранду (цртеж 2). Квадратура стана није била већа од 50 m<sup>2</sup>. По свим критеријумима, тај тип знатно заостаје за претходно описаним типом стана.

Други период се може издвојити само условно (од рата до педесетих година), с обзиром на то да се социјална структура станара у суштини није изменила. „Инжењерске“ станове добили су привредни руководиоци и техничка интелигенција (припадници средњег и вишег слоја у нашем социјалистичком друштву)<sup>7</sup>, док су у радничким становима и даље живели радници. У том је периоду и структура стамбеног простора остала неизмењена, иако је друштву, чији је циљ била социјална једнакост, распоред просторија и њихова намена у „инжењерским“ становима био, наизглед, неодговарајући (соба за послугу, сала за пријем).

У трећем периоду (од 50-тих година до 1984. године) социоекономска структура станара се мења, као и структура простора некадашњих „инжењерских“ станова. И у тој промени се може пратити корелација између квалитета становања и социјалног положаја појединца.

Услед друштвено-економских промена и нагле индустријализације земље намећу се нова решења у стамбеној изградњи. Јавља се потреба за што бржом и јефтинијом стамбеном изградњом, која је била могућна само на уштрб квалитета нових станова (слаба опремљеност, мала површина и мала собност). Започиње и давање кредита за индивидуалну изградњу, али је приоритет и даље давање градњи у друштвеном сектору. Ширењем индустријских капацитета фабрике стамбена колонија постаје угрожена загађеним ваздухом и прашином, па та локација више није привлачна за припаднике виших класа. Они се иселавају у нове, одговарајуће станове, а некада атрактивну зграду колоније насељавају припадници нижих група. Најпре их насељавају службеници, затим квалификовани радници и, на крају, неквалификована радна снага. Станови у инжењерској згради се преграђују и од једног се праве два стана или више станова. Подрумске и таванске просторије се, такође, прилагођавају за становање. Радници су се усељавали некада и без икаквог реда, па „Зорка“ није могла да контролише ситуацију, нити је зграду одржавала. У једном периоду у згради је живело и на десетине породица. Структура и функција некадашњих луксузних станова се мењала зависно од друштвеног положаја власника. Некада станови намењени вишим слојевима, преградњама, пренасељеношћу и зубом времена губе готово све елементе станова-

7. М. ПОПОВИЋ, Друштвени слојеви и друштвена свест, Центар за социолошка истраживања Института друштвених наука, Београд 1977, стр. 42—65.



ња прилагођеног људским потребама. Фабрика је после извесног стамбеног стажа у тој згради радницима додељивала станове у новоградњи. Таква је ситуација била све до пре неколико година, када је објекат променио функцију. Сви станари су иселени, зграда је унеколико реновирана и у њој се сада налазе просторије управе. Исто се догодило и са радничким кућама, које су претворене у фабричке канцеларије.

Може се рећи да су раднички станови по површини, опремљености и броју соба знатно напредовали у односу на предратне и прве послератне радничке станове. У Шапцу се, као и другде, може извојити посебан тип стана који је доступан вишим друштвеним групама. И поред наглог пораста послератне стамбене изградње, нарочито 60-их година, „Зорка“ није успела да стамбено обезбеди већину својих радника. До сада је ХИ „Зорка“ — Шабац поделила око 2200 станова и 1700 стамбених кредита за изградњу у Шапцу и околним селима.

Bojana STAMATOVIĆ

#### DWELLING CULTURE IN THE COLONY OF THE CHI »ZORKA« — ŠABAC IN THE PERIOD FROM 1938. TILL 1984

Understanding culture as a reflection of the social status of a human being, i. e. as a measure of one's position on the vertical scale of the social layers it is possible to distinguish three periods in the dwelling culture of the colony of the SHI »ZORKA« — Šabac. The first period lasts from 1938 till 1945. The second period covers the time from 1945 till the fifties whereas the third period starts by the fifties and finishes by 1984 when the colony lost the dwelling function.

After analysing the dwelling objects in the colony, it is possible to establish a positive correlation between the dwelling culture and the position on the vertical socio-economical scale. The size of a flat, the number of rooms and their arrangement, their function and equipment clearly speak about the social status and the power of its tenants.

### ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Joel M. HALPERN, Barbara KERESKY—HALPERN, *A Serbian Village in Historical Perspective*, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc., 1986.

*Једно српско село у историјској перспективи*, како у преводу гласи наслов књиге брачног пара Халперн, рефлектује две паралелно постојеће преокупације познатих америчких истраживача села Орашац. Пре свега, препознатљиво је настојање за свеобухватним повезивањем закључака о културном систему „њиховог села“, постављањем овог мини-система у шири просторни (регионални/национални) и временски (од првог спомена Орашца из 1784. године) контекст. Друго, осећа се потреба за критичнијим, рефлексивним односом истраживача према теоријско-методолошким приступима које су сукцесивно користили у конципирању проблема истраживања, као и у његовој интерпретацији. Новина другог издања књиге (прво издање штампано је 1972. г.) јесте седмо поглавље, које управо са становишта 1986. даје осврт на дугорочно проучавање (1953—1971) једне исте мале друштвене заједнице.

Иако потекло из класичне културно-антрополошке монографије (прва објављена књига Joela Halperna је *A Serbian Village*. 1958 — 1967), то дело превазилази уско синхронијски садржај. Поред детаља опсервираних и у анализу укључених специфичних односа унутар друштвеног и економског система Орашца (проширена породица, нуклеарна породица, појединац), студија укључује и трендове структуралног повезивања Орашца са градовима у Србији према којима гравитира (Аранђеловац, Крагујевац, Београд). Тако хијерархизован систем друштвено-економских заједница унутар и око села Орашца, смештен у историјски интервал од два века, омогућио је Халперновима да као централни теоријски фокус искристалишу проблем културне промене, и то 1) историјске промене од половине XIX века надаље; и 2) новије промене у социјалистичкој Југославији, нарочито у периоду њиховог теренског проучавања, од 1953. до 1971. године.

Иако експлицитно неизречено, осовину књиге чине два централна односа који су испливали као продукти промена у Орашцу и око којих су груписане све остале појаве и процеси. Пре свега, то је однос између *линеарног* и *цикличног времена*, а затим однос између *градског* и *сеоског начина живота*.

У дискусији карактера промена, аутори теже разликовању процеса инхерентних унутрашњој динамици културних институција српског села (процеси стимулирани демографским, људским и природним фактором, који иначе историјски претходе модернизацији, и. е. индустријализацији) од промена које настају под утицајем модернизације која долази споља, посредством града. Кад те две врсте сила дођу у спрегу, наставља се самообнављање, али до-

лази и до реструктурирања (ориг. reformulation) првобитне институције. Када се спољашњи фактори, који трајно теже линеарном кретању (модернизација, социјалистичка револуција) суперпонирају са постојећим циклусима спиралног кретања кроз простор, дешава се да та *хеликоида* (крива спиралног облика у простору) промени или правац кретања или дужину пречника. На тај начин институције преживљавају.

Поређењем свеукупних података о структури *задруге*, узетих из пописа 1868. и 1975. године, може се, пре свега, показати да је, у складу са минималном дефиницијом *задруге* (заједнички живот и привређивање најмање две нуклеарне породице (стр. 16, 43), на завршецима тог временског распона проценат становништва у Орашцу који живи у продуженим породицама остао константан (72%). С друге стране, дошло је до „преустројства“ (преструктурирања) у задрузи, утолико што остаје традиција патрилинеарних и патрилокалних домаћинских група, док су карактер земљишног власништва и облици ауторитета (од латералног удруживања оца и више синова ка линеарном продужавању кроз три или четири генерације) измењени.

Друга централна тема јесте динамички однос село — град. Аутори указују да је та веза постојала давно пре другог светског рата, односно у конкретном случају од 1859. године, када је едиктом Кнеза Милоша основан Аранђеловац. Градови у Србији XIX века били су „од села“. Занатлије и трговци послују искључиво да би опслужили сељака. Почетком XX века настаје нова појава — урбанизација села и поселячење града. У дотадашњој земљи сељака минималног класног разликовања јавља се нови професионално-статусни профил. Полутан се подухвата посла у граду, али и даље остаје везан за земљу. Аутори посвећују пажњу управо онима који су укљештени између сеоског и градског извора зараде, вредности и стила живота.

Ова вишедимензионална студија конструисана је комбиновањем емпиријских података са терена (стечених партиципацијом у животу Орашца, опсервирањем и испитивањем појединаца и њихових породица); статистичких података локалног типа, компарабилних са ширим регионалним и националним трендовима; архивских докумената (регистри рођених, венчаних и умрлих, катастри, пореске листе и пописи) и, најзад, усмене народне традиције. Утраћена су три теоријско-методолошка приступа која наступају из различитих углова одмеравања једне исте заједнице. Заступљена је дескриптивна етнографија (Halpern), социолингвистика заснована на променљивим формама усмене традиције (Kerewsky—(Halpern) и компјутерски генерисани скупови података (Wagner). Та три приступа послужила су, према ауторима, довођењу социјалне структуре, усмене традиције и демографије у међусобно динамичан однос.

Материјал књиге *Једно српско село у историјској перспективи* презентован је у седам поглавља. У првом поглављу. *Земља, људи* техником кроки (croquis) цртежа какав се среће у часопису National Geographics, представљени су географски и историјски пејзаж Шу-

мадије, националне карактеристике Срба и свакодневна атмосфера улице. Друго поглавље посвећено је прецизном мерењу промене у институцији *задруге* у две крајње тачке временског интервала 1863/1961. Комплексне табеле исказују динамику промена доминантних дијадних сродничких веза, бројности задруге, степена сродства у односу на старешину, старосне структуре, степена емотивне блискости, и циклуса раста и деобе задруге. Очување задруге и њено преструктурирање објашњава се претпоставком да је у сродничкој групи, као центру динамике српског села, природа социјалне структуре становништва независна променљива, у чијој функцији су земљишни посед (стално прегруписивање имања кроз деобу) и материјална имовина (посебно кућа).

*Ресурси, привреда и мењање занимања* најобимније је поглавље књиге, које од краја XIX до почетка XX века бележи стагнацију продуктивности и потенцијала за подизање животног стандарда. До половине XX века, земљишни посед се уситњава, пољопривредни методи битно се не мењају. Селјак постаје трајно везан за град. Текст овде постаје ситан мозаик елемената који се налазе у добро дефинисаном појасу света на селу што је градско и оног у граду што је сеоско. *Живљење* описује појединца у пасивној улози при обредима прелаза његове традиционалне средине, као и у активној улози при доношењу одлука за пољопривредно занимање или против њега. Хипотетичким одговором покушава се разрешити питање о факторима који су утицали на генерално смањивање патријархалног ауторитета по себи и ауторитета старијих уопште (стр. 106), при чему је акценат стављен на утицај демографских промена. У *Аспектима ритуалног живота* демонстриране су прославе значајних јавних празника. Вечита расправа око природе односа у домаћинству (која се манифестује и у појединостима ритуала) овде је решена ставом о комплементарности кооперације и компетиције. Нека *размишљања о промени* односе се на послератни период у Орашцу. Постављено је питање истинског аналитичког значаја формалне политичке одреднице „комунистичко“ или „социјалистичко“. Јер проучавањем значења револуционарне политичке промене на локалном плану, аутори закључују да се Орашац, пре свега, по неким новим механизмима унутрашње динамике, не разликује од села некомунистичких суседа. С друге стране, могу се издвојити специфичне последице југословенске револуције, затим одреднице модернизације уопште, и, напokon, промене у најширем смислу речи. Ове последње су непланиране, мање интимно повезане са природом политичког система или револуцијом. *Перспектива дугорочног истраживања 1986. године* покушава да критички повеже изворе, методе и теоријска опредељења аутора у њиховом дуготрајном истраживању Орашца.

У расветљавању сваке појединачне теме најављене насловом поглавља коришћен је одређени стил изношења података, аргумената и закључака. Присутни су дужи описи стања преузети од истраживача села или аутора новинских чланака који су видели српско село из историјски померене садашњице. Развијено дескрип-

тивно умеће аутора успешно уклапа статистичке и архивске податке, који, квантификацијом, конкретизују промене у друштвеној или економској структури. Најзад, репрезентативан случај (case study) односа појединаца према истој појави (деоба, школовање, итд.) или пример прославе омогућавају нијансирање између модела „традиционалне“ и „савремене“ праксе. Илустративност текста знатно је увећана са две географске мапе, седам сродничких веза, три статистичке табеле и 22 црно-беле фотографије сцена сеоског живота.

Ако се ова књига вреднује према себи самој, односно са позиција на почетку дефинисаних амбиција аутора, може се издвојити неколико садржајних и формалних примедби. Како је ово дело настало редуковањем, преуобличавањем и новим организовањем мањих студија, у новој целини описани процеси промена понегде су нејасни или недоречени. Ова примедба највише се односи на треће поглавље. Томе доприноси и чињеница да је садржај поглавља расцепкан многим поднасловима (односно мини-целинама), што усмерава пажњу на компоненте аргументације, али, истовремено, одвлачи пажњу од целине и континуитета. Даље, иако је примарно интерпретативно оруђе демографија, понегде се даје претеран значај демографском и природном фактору на уштрб других, социо-културолошких (стр. 62). Кад се говори о теоријској конструкцији линеарног и цикличног времена, аналогија између електричне силе (пољак) и цикличног времена непрецизно је формулисана. Као предлог за допуну, можда би користило да се због лакше визуелне перцепције и компатибилности резултата постојеће табеле преведу у графиконе.

Значај резултата и презентације истраживања господина и госпође Халперн може се посматрати са становишта доприноса америчкој антропологији, а, с друге стране, може се ставити у контекст југословенске етнологије. Аутори ове књиге пионири су у истраживању руралног европског друштва, нарочито социјалистичког опредељења. Враћање на терен у више наврата, уз примену различитих теоријских становишта, допустило је дубинско и динамичко праћење једног истог предмета истраживања. Њихов целокупни научни опус указује на систематичност и прецизност метода истраживања, које је за углед и америчком и југословенском научнику. У југословенској етнологији књига Халпернових налази своје место у етнологији Србије, уклапајући се у скоро један век дугу традицију обимних монографских студија, али и у савремене трендове групног истраживања предеоних целина. Занимљиво је да су страни истраживачи успели да постигну оно што и савременим домаћим истраживачима села, којима је терен пред прагом, није лако, а то је да у више наврата организују дуготрајнији боравак (најмање годину дана) у заједници која је предмет њиховог истраживања. Управо због почетне културолошке и психолошке дистанце страних истраживача, постигнути су за нас оригинални увиди у поједине аспекте сеоског живота. Применом прилагођеног демографског приступа и статистичког метода у истра-



живању карактера социјалне структуре села, отклоњене су многе наталожене заблуде које су рефлектовале идеализовану слику српског друштва оформљену још у доба романтизма. Ако би се требало указати на потенцијалну корист монографије из југословенског етнолога, то би онда сигурно били резултати анализа и шема конципирања савремене монографије. Та нова монографија одликује се свеобухватношћу, тежњом за прецизношћу и блиским односом нарасије и анализе. Осим етнолога, од ове студије могу да имају користи социолози села и града, демографи и економисти.

Весна Вучинић

Massimo Pallottino, *Etruscologia*, издавач Ulrico Hoepli, Милано 1984, седмо допуњено и проширено издање, 564 стране, 138 таблица и 18 карата и прилога у тексту

Дело М. Палотина се у својој области сматра класичном литературом, а његово најновије, седмо издање, појављује се са обогаћеном материјом и измењене структуре. Првобитна намера да се створи поуздан и детаљан преглед етрурске културе, приступачан широј публици, али ипак упућен пре свега заинтересованим стручњацима, захтевала је сталне допуне и прераде да би се одржао корак с временом. Посебно брз био је напредак остварен током последње деценије, кад је откривен већи број нових натписа и другог материјала и када су примењена најсавременија средства и методе у истраживању, што је довело до веома значајних открића. Слика старе Етрурије, како се данас оцртава, без сумње се разликује од оне од пре неколико година, а поготову од пре четири деценије, када је *Етрускологија* први пут издата (1942). Међутим, велики значај и сталну актуелност књиге потврђује седам издања (стално допуњаваних) и неколико прештампавања у Италији, као и преводи на шест језика.

Обимна грађа и многи подаци у раду изнети су у три велика тематска поглавља, којима претходи *Увод у познавање етрурског света*. У Уводу се читаоцу пружају обавештења неопходна за разумевање садржаја и проблематике етрускологије, због чега је потребно да се на њега детаљније осврнемо.

Како се истиче у првом делу *Увода*, под насловом *ПРЕЛИМИНАРНА РАЗМАТРАЊА*, етрурска цивилизација изазива интересовање и данас као што је и у антици, али не због своје креативности, велике територијалне распрострањености или дуготрајног живота народа који ју је створио, као ни због богатства сачуваних сведочанстава и споменика, или због наслеђа које је оставила човечанству, пошто се ови аспекти ни издалека не могу упоредити са оним што су дале културе Блиског истока, Грчке или Рима, већ због питања и проблема које постављају и изазивају извесне њене спе-

цифичне и јединствене манифестације. Интерес историјских наука за Етрурију је, међутим, оправдан кад се сагледа њена улога у економском, политичком и културном смислу, у контексту медитеранских култура архајског периода, а свој пуни смисао добија кад се посматра значај утицаја које је извршила на италичке популације, пре свега на Рим, и њена посредничка улога између средоземног и континенталног европског света.

Непосредна сведочанства оригиналне етрурске литерарне традиције потпуно су изгубљена, а мало је остало и од индиректних информација каснијих грчких и римских аутора. Насупрот томе, стоји маса налаза објеката материјалне културе, односно археолошких споменика који, допуњујући се узајамно с претходним изворима, треба да омогуће упознавање материјалне и духовне културе Етрураца и да укажу на њен развој.

Историјат и токови процеса упознавања и реконструисања етрурског света чине једно од најзанимљивијих поглавља у развоју античких студија. Сама истраживања имају своју историју, почевши од периода мање или више научног прикупљања, ка методском сазревању, односно од ренесансног открића, преко одушевљења и прецењивања значаја у XVIII веку и, затим, потискивања у концепт од скромној, провинцијској и чисто имитаторској култури, ка модерним схватањима чији је оснивач и главни представник аутор *Етрускологије*.

Једно од поглавља *Увода* упућено је ка разоткривању такозване „етрурске мистерије“. Та псеудонаучна интерпретација етрурске културе, трансформисана у мит о „изгубљеном рају“, о исконским природним људима пуним животне радости и путености, насупрот рационалном и моралном поретку античке а поготово хришћанске цивилизације, дефинитивно се укоренила у схватање модерног човека. Решавање „тајне“ порекла Етрураца данас заокупља углавном лаике, који га „налазе“ на скоро свим континентима. На лингвистичком плану још увек је широко распрострањена предрасуда о потпуној недешифрованости етрурског писма и неразумљивости језика, а повремено се појављују „епохална“ решења и открића блиских веза са савременим језицима (између осталих и са нашим језиком).

На крају уводног дела поглавље је о данашњем стању изучавања, као и о приступу и схватању те области античких и протосторијских студија, у којима се етрускологија дефинитивно оцртава као посебан и јединствен предмет изучавања.

Аутор истиче да су Етрурци превише издвајани из свог историјског контекста у времену и простору и да се говорило о етрурском поморству, етрурским обичајима, о њиховој спиритуалности и сујеверју, о посебној етрурској уметности итд., без посвећивања пажње питању колико тога, у комплексу институција, веровања обичаја, техничких знања, производних могућности и естетских тенденција, припада општем наслеђу народа медитеранског света, а колико се дугује модификацијама услед промене специфичних историјских услова. Због тога, по мишљењу М. Палотина, етруско-

лошким студијама треба пре свега дати конкретну историјску димензију. У ствари, реч је, у суштини, о извлачењу Етрураца из релативне изолације у којој су често виђени и изучавани и о уочавању и истраживању аспеката и догађаја везаних за сукцесивне фазе њиховог развоја. Тако усмереним радом баве се аутори и његова школа, везана пре свега за Istituto di Studi Etruschi ed Italici са седиштем у Фиренци (основан 1932), чији је орган часопис Studi Etruschi.

Прво тематско поглавље књиге носи наслов *Етрурци у историји Италије и Медитерана*. На почетку је дат приказ и анализа о општем току развоја на тлу Италије, а наглашава се да је историјска реалност много сложенија појава од онога што су претпоставиле присталице инвазионистичких или аутохтонистичких схватања и да се она тешко уклапа у унапред одређене реконструктивне шеме. То се односи како на Италике тако и на Етрурце, иако у оквиру различитих, углавном међусобно супротних концепција.

Да би се приступило даљој анализи проблема, аутор износи до сада познату археолошку и лингвистичку грађу која је била основа за стварање постојећих мишљења, укључујући, међутим, и најновије податке. Цео одељак посвећен је изношењу периодизација главних фаза развоја у археолошком смислу, од почетка неолита до потпадања под доминацију Рима. Највећа пажња посвећена је материјалу из металних доба, јер се од IX в. пре н. е. јасно уочава издвајање регионалних културних група у којима није тешко препознати већ конституисане или усмерене ка дефинитивној конституцији велике етничке целине, историјски познате у преримској Италији и на великим медитеранским острвима.

Следи приказ лингвистичких података, који су у случају Етрураца посебно значајни, пошто управо они откривају специфичности овог неиндоевропског народа, окруженог индоевропским Италицима. После опште слике материјалне културе и језика Етрураца у оквиру Италије, прелази се на посебне проблеме етрурског порекла. Искрпна критичка анализа античке традиције и затим научних теорија о источном, северном и аутохтоном пореклу, упућује на изузетну сложеност тог питања. Свака од теорија садржи позитивне елементе који јој дају парцијалну вредност, али и негативне, који спречавају да се прихвати као потпуно исправна. Због тога М. Палотино, на основу свог дугогодишњег рада, предлаже да се поједностављени концепт провенијенције, или потпуне аутохтоније, замени много прихватљивијим концептом формирања. При том би за етногенетске процесе географски фактор имао одлучујући значај, у смислу да је територија неког народа она територија на којој се одвијао процес његовог формирања. Тако про-товилановска и вилановска (Villanova) култура (XI—IX в. пре н. е.) добијају значај основе за даљи развој, на коју су се надограђивали трговински, производни и други економски, као и културни контакти са Грчком и Оријентом и у коју су уграђивани досељени елементи, у мањим или већим групама, различитог порекла и зна-

чаја. У том сложеном процесу, чији се главни токови тек назиру, најјачи импулс је, изгледа, стигао са Оријента, чиме би се објаснио утисак дубоке и непосредне зависности Етрураца од источно-медитеранских култура. Наведена поставка „етрурског питања“, коју предлаже М. Палотино, изгледа најприхватљивија на садашњем нивоу истражености и зато јој је овде поклоњена пуна пажња.

У даљим поглављима Првог дела обрађен је, са историјског аспекта, архајски процват Етрурије, њена експанзија, затим постепено опадање и губитак политичке самосталности, али и наслеђе које је пренесено, посредством Рима, европској култури.

Други тематски део књиге посвећен је различитим аспектима етрурске културе. Дајући на самом почетку генерални топографски оквир, аутор детаљно износи главне карактеристике градова и њихових некропола са целокупне етрурске територије, као и из периферних области ширења. Сliku тих непокретних споменика употпунио је прегледом музеја, у Италији и другим земљама, где се чувају многи покретни налази.

Поглавље посвећено етрурском друштву и његовим институцијама износи нова открића највише заснована на испитивању и тумачењу значења епиграфских споменика. Значајна су истраживања етрурске ономастичке формуле, која упућује на систем сродства, јавних натписа који откривају политичку структуру, друштвено уређење, организацију власти и друге појединости. Тако је постепено осветљена унутрашњост друштвеног бића у које археологија тешко сама продире, а о чему су антички извори оставили само стереотипна понављања о етрурској посебности.

Религија, као и уметност Етрураца знатно су више испитиване и о њима постоји већи број веома запажених радова. Питање специфично етрурске концепције божанског и специфичног уметничког израза овде се не негира, али се повезује са претходно критикованим изолованим посматрањем тог народа, тако да се Етрурци и у том погледу приближавају својим савременицима.

Кратким одељком о животу и обичајима који се реконструирају на основу археолошких налаза и писаних извора, аутор приказује и приближава читаоцу и оне аспекте етрурске културе који су углавном били скривени и недоступни. Уместо „етрурске мистерије“, открива се амбијент свакодневног живота и рада, на селу и у градовима који ипак чине основу друштвеног, политичког, економског и културног живота овог народа.

Трећи тематски део *Етрускологије* је *Проблем језика*. Потребно је одмах истаћи да је то питање одувек заузимало средишње место у етрусколошким студијама, иако би тешко било пронаћи, у другим областима историјских и лингвистичких наука, тако јасну и дубоку супротност и неповезаност између научне истине и општег мишљења. Дешифровање као појам није примењиво на етрурско писмо, које је потпуно читљива верзија грчког алфавета, али остаје питање суштинског разумевања структуре језика, веома различите од осталих истовремено познатих, индоевропских или семитских.

Три основна узрока утичу на тешкоће разумевања етрурског језика: недостатак оригиналне литературе, непостојање билингвалних записа и сама јединствена природа језика. И поред тога, међутим, данас је огромна већина натписа и записа сасвим добро разумљива. На језички материјал примењене су „етимолошке“, „комбинаторне“ и „билингвистичке“ методе, а ономастичке, лексичке и граматичке студије су у сталном успону. Стара серија, чије је издавање почело још крајем прошлог века, »Corpus Inscriptionum Etruscarum« прештампана је 1970. године, а издате су и збирке »Testimonia Linguae Etruscae« и »The saurus Linguae Etruscae«, који треба да олакшају коришћење све бројнијег материјала. Да би се читаоцу приближила проблематика интерпретације, у посебном одељку је дат већи број оригиналних текстова са коментаром. Последњи одељак књиге посвећен је садашњем стању познавања етрурског језика и има карактер приручника за његово упознавање. Заједно са посебним додатком, под називом *Покушај речника*, који је за сада јединствен, представља најпотпунији приказ савремених знања о том изумрлом неиндоевропском језику.

Осим географских карата и топографских планова који се налазе у тексту, на крају књиге додато је 138 табли са фотографијама које приказују најпознатије етрурске налазе али, у складу са општом тенденцијом књиге, и значајна нова открића.

Општа библиографија, дата после *Речника*, садржи само преглед комплексних дела о етрурској култури, али је у напоменама које прате излагање текста наведен велики број радова у којима с обрађују поједини аспекти етрускологије.

Дубравка Ујес

Miguel Rivera Dorado *La religión maya*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 227 страна, 31 илустрација и 1 мапа

Још од последњих деценија XVI века, свештеници, авантуристи и истраживачи били су фасцинирани рушевинама древних мајанских градова. Одавно напуштени, препуштени дунгли и лаганом пропадању, ти градови су тек у понеком путопису бивали наново „откривани“ и служили су најразноврснијим спекулацијама, све до почетка детаљних истраживања, која се везују за крај прошлог и почетак овог века. Археолошким истраживањима откривен је део сјаја некадашњих мајанских држава, организованих по феудалном принципу<sup>1</sup>, а етнологска истраживања су, радом љу-

1. Под феудалним моделом организације се подразумева да: 1) политичка моћ и ауторитет буду подељени међу поглаварима који имају ограничена својинска права која им гарантује врховни владар, ауторитет се у феудалном систему неретко наслеђује баш као и власништво; 2) дистрибуција ауторитета, статус и економско благостање засновани су на власништву над земљом коју стално обрађују они који



ди попут проф. Алфонса Виља Рохаса (University of Chicago) и проф. Евона З. Боута (Harvard University) омогућила поређење истраживања из различитих области са савременим мајанским заједницама. Извештаји из XVI и XVII века, док су усмена предања још одржавала сећање на древне приповести о боговима и херојима, такође су доприносили комплетирању слике о једном древном и изузетно занимљивом друштву, али све то није било довољно. У тој слици, по правилу, недостајали су нематеријални елементи, који, као што је познато, чине веома важан део сваке културе. Значај тих елемената (у стручној литератури названих *идео-лошким* чиниоцима) тек су повремено наглашавале студије стручњака попут Алфреда Тозера, Ерика Томпсона или Алфреда Барере Вакеса, али тек са почетком иконографских истраживања (од почетка 70-их) и појавом нових генерација истраживача, почиње озбиљнији рад у том правцу.

Међу тим новим истраживачима налази се и шпански професор Мигел Ривера Дорадо, који и дословно предводи мајанисте своје земље (на челу је друштва мајаниста, као и главни и одговорни уредник часописа *Revista Española de Antropología Americana*; приређивач неколико књига из такозваног колонијалног периода, итд.).

Његова књига о мајанској религији, коју је објавио угледни издавач *Allianza Editorial* у целном (paperback) формату и по приступачној цени занимљива је не само као први слични рад<sup>2</sup> већ и по томе што је тешко замислити да ће будући истраживачи мезоамеричких религија (окупљени углавном око социо-културне антропологије) моћи да направе почетни корак не консултујући то дело. Разлог за ову тврдњу је пре свега ауторова „професорска“ педантност: у осам поглавља изложена је како синтеза досадашњих истраживања тако и перспективе будућег рада. Иако је коришћена литература закључно са 1984, а иконографска истраживања напредују од тада фантастичном брзином, већина ауторових поставки је прихватљива. Може му се упутити примедба да је превише окренут етнолошким и етноисторијским изворима, а премало резултатима до којих су дошли историчари уметности (а из таквог избора не-

нису њени власници; 3) законски и политички односи концентрисани су око сложеног система „хоризонталних“ породичних веза и „вертикалних“ личних обавеза — најчешће су чланови владајуће класе или класа повезаних међусобним браковима, Више о томе у: R. E. W. Adams i Woodruff Smith. *Feudal Models for Classic Maya Civilization*, str. 335—349 u Wendy Ashmore (прип.) *Lowland Maya Settlement Patterns*, Univ. of New Mexico Press. Albuquerque 1981.

2. Као посебна (четврта) свеска XI дела серије *Iconography of Religions* 1981. E. J. Brill (Leiden) објавио је краћу студију М. Е. Кампена *The Religion of the Maya*, али због прилично селективне ауторове пажње искључиво археологији (и игнорисања новијих иконографских радова), ту студију стручњаци су углавном игнорисали. Године 1987. је у *Encyclopedia of Religion* (гл. и одг. уредник Mircea Eliade) у X тому објављен текст Johna Watanabea *Maya Religion*, али то је прва књига посвећена искључиво овој теми.

опходно следи и неуважавање „интринсичног“ методолошког приступа који је предложио Кублер), али Ривера је заинтересован да направи пре свега антрополошки увод у ту област. Већ у уводном поглављу та намера постаје јасна кроз врло занимљиво разматрање односа религије и антропологије (стр. 9—14), а посебно је вредно разврставање извора за проучавање религије Маја. Извесне примедбе могле би се ставити на напомене о мезоамеричким религијама, али довољно је рећи да има доста стручњака који не прихватају модел „историјске аналогije“ у проучавању тих култура. Наиме, по томе моделу, подаци о познатој култури користе се за тумачење сличних материјалних остатака непознате културе (коју од познате дели и читав миленијум), што потпуно превиђа начине културног и социјалног развоја другачије од строго линеарних, односно такозвани принцип дисјункције.

У функцији увода налази се и друго поглавље (*Поредак ствари*), док се о аспектима свемира говори у истоименом поглављу, трећем по реду, које је, по мом мишљењу, и највреднији део књиге. Маниром искусног мајстора, аутор с лакоћом води читаоца кроз сложену симболику мајанског космоса, кроз разматрања о небу, Сунцу, Месецу, Земљи и води, божанским близанцима, аспектима Венере, богу воде и кише и унутрашњости земље. Четврто поглавље посвећено је идеји времена, пето култу мртвих, а шесто боговима поштованим у свакодневном животу.

Седмо поглавље посвећено је обредима и различитим прославама (од којих су неке извођене у облику позоришних комада — наравно, са пре свега симболичком функцијом), и поново обрађује многе ситуације у којима религијско мишљење долази до изражаја као суштински супротстављено секуларном (у напоменама општијег карактера Ривера се доста позива на Елијадеа). Коначно, осмо поглавље говори о свету овештеника. Неке фотографије су одштампане исувише тамно, а било је и одређених техничких проблема са штампањем неких илустрација, што не мења укупну оцену илустрација као прегледних и у целини јасних, које успешно прате текст. Прегледности текста доприносе и многе табеле, а, на супрот примедби на квалитет штампе појединих илустрација, морам да приметим да одавно нисам видео неку књигу о Мајама (и Мезоамерици) са тако ефектном насловном страном.

Да резимирамо: реч је о вредној и значајној књизи. С обзиром на њену прегледност и језик којим је писана, представљаће вредан извор не само студентима и стручњацима американистима — већ и онима који се баве антропологијом и етнологијом религије.

Александар Бошковић

Pino BOSI, *Who is Affraid of the Ethnic Wolf*, published by Kurunda films and publications Pty Ltd. Sydney, Australia 1986.

Аутор ове књиге Пино Боси бави се питањем мултикултурализма и етничитета. У књизи се налази и питање двојне националности у Аустралији.

Мислим да је значајно напоменути и следећи податак о аутору: Пино Боси је италијанске националности, рођен је у Пули или околини Пуле, од оца италијанске националности који је био и аустроугарски поданик.

С обзиром на то да је аутор рођен у крају у коме је и српскохрватски говорни језик био матерњи језик једном броју становништва овога краја, у коме је и аутор провео део свог детињства, успомене на његово детињство су и деца и број тог становништва. Ова мала опаска мислим да није неважна, јер је и то и те како утицало на формирање свести и личности Пина Босиа.

Повод за ову књигу како сам писац каже, јесу драстична сечења у буџету августа 1986. године, када је ставка за даљи развој мултикултурализма доживела највећа смањења. Новим амандманима за њен даљи развој по речима писца, практично је прокламована „смрт даљем развоју мултикултурализма као националном идеалу“. У исто време најављени су и други амандмани, који су се односили на усељеничку политику. Тадашњи министар за имиграцију и етничка питања у Аустралији Mr. Hurford предлаже и амандман закона The Australian Nationality and Citizenship Act of 1948. Неки од тих амандмана имају законска решења, док их неки немају, али они имају велики друштвени и психолошки значај за све нове држављане у Аустралији.

Прва од тих законских важности каже аутор, састоји се у томе што ће његове мере утицати на статус деце рођене у Аустралији. У прошлости, свако дете рођено у Аустралији (осим деце страних дипломата) добијало је аутоматски статус аустралијског држављанина (citizenship). Тим амандманом ова привилегија је предвиђена само за децу чији је бар један родитељ имао статус сталног боравка (permanent residence). То је учињено да би се спречило илегално усељавање оних лица која су преко реда хтела да дођу до статуса permanent residence, аутор каже да би се могло рећи да је то био фер амандман.

Други амандман је имао практичну примену јер је дао олакшице онима који поново желе да дођу да изгубљеног статуса аустралијског држављанства. То је нарочито важно за ова лица, а таквих није мали број, која су у току свог исељеничко-усељеничког живота имала ту потребу да се врате у „стари крај“, да би могли знати где они желе да их „сахране и где у ствари припадају“ — да ли је то Аустралија или земља порекла, и тако многи дођу до сазнања да је Аустралија сада њихова домовина.

Трећа веома интересантна промена у новим амандманима је измена приликом давања „заклетве о лојалности новој домовини“, када се прима аустралијско држављанство. Раније се досељеник

могао одрећи своје прве лојалности, земље порекла. Новим амандманима се то више не захтева, осим ако тај досељеник изричито захтева. Овај амандман, на пример, нема практичну примену, каже аутор, зато што ће задржавање држављанства из земље порекла зависити искључиво од земље порекла досељеника. Шта онда тај део амандмана доноси досељеницима? То је један од врло важних фактора за свест и психу сваког досељеника: олакшаће им психичку агонију кроз коју је морао раније да прође свако, изговарајући речи које су звучале као да се досељеник сада, тог момента када се заклињао лојалности новој домовини, одриче свог порекла, своје фамилије и пријатеља у старој домовини. А то мало ко може учинити, и мало је ко и учинио, интимно у својој души (то питање лојалности, права је душевна агонија кроз коју сам и ја прошла, баш као и писац ове књиге).

Пино Боси даље анализира то питање држављанства и националности уопште, као и његову практичну примену, као и не мање важну психолошку страну тог питања. Он на духовит начин покушава да објасни сву комплексност тог питања, која се види и у једној добро познатој аустралијској причи, по којој два возача, после лакшег судара, измењују мишљење. Први возач, узбуђен али очигледно храбрији и са видним осећањем акцента у енглеском, каже другом, који је својим изгледом одавао вијетнамско порекло: „Врати се странче одакле си и дошао, ти овде код нас не знаш ни да возиш како треба.“

Питање које се сада само намеће јесте: да ли се примањем новог држављанства може постићи оно што ниси? Наравно да не може, и каже: „Зар Енглези не кажу: једном Енглец, заувек си Енглец“.

Мада су стари Римљани говорили другачије: „Твоја домовина је она у којој се налази твој интерес“.

Мада су питање националности и држављанства два потпуно различита појма, у енглеском језику, као и шпанском, националност и држављанство су само синоними сродни по значењу.

Стари римски закон је поштовао разлике у националности, и то тако што је у својој многонационалној империји сваком заслужном грађанину додељивао статус »*civis Romanns*« — грађанин Рима. Тај статус није имао ничег заједничког са националношћу и припадношћу грађана свом специфичном »*natio*«, којим се он идентификовао кроз своје обичаје, језик или религију.

Током целе људске историје призната је чињеница да је на земаљској кугли увек било много различитих националности или етничких група. Чак је и Отоманско Царство правило разлике у томе, а Аустро-Угарска Монархија је до 1914. године давала признања, односно разликовала је те две категорије — националност и држављанство. То и данас постоји у неким земљама каже аутор, на пример у УССР или СФРЈ, где се националности и држављанство разликују. Аутор затим поставља питање: „Како се то онда десило да једно тако важно питање у енглеском и шпанском језику игноришемо. Да ли је то била њихова империјалистичка арогант-

ност којом су наметнули свој језик и културу свакој новој земљи коју су открили? Писац оставља то питање етнолозима и законодавцима, а он се задовољава сопственим мишљењем да је такво схватање вероватно неког навело да поверује да је то „формула за решавање проблема национализма, етничког или расног порекла.

Тако је и у Сједињеним Америчким Државама створена теорија о — *melting pot* — која је, по речима Професора Глакера са Харварда, „креирала више затегнутости него што је елиминисала“.

„Да ли је довољно само рећи да су сви грађани, тј. држављани Аустралије једнаки у очима закона (баш као што су и у очима Бога), и да је све то довољно да би то и стварно било тако, и то само зато јер тако закон каже, а да ће разлике међу њима саме нестати???”

Писац додаје да су „све то чисте фантазије“. Сви ми имамо дубоке племенске корене, којих се врло тешко ослобађамо, на пример: носимо разна презимена или имена по имену наше етничке групе, или заната којим су се наше фамилије бавиле? Зар не носимо и имена регије или нације, и све то чинимо и данас, баш као и некад што су то чинили и наши племенски преци. Таква пракса у идентификацији садржи основну потребу човека. Зар онда не би било много реалније да се праве разлике између националности и држављанства у Аустралији, каже аутор.

Приликом једног ТВ интервјуа, овај писац је у Аустралији упитан да ли би се ненатурализовани грађанин Аустралије борио против своје земље порекла у случају рата. Одговор на то питање био је следећи: „Мислите ли да би таквом грађанину било лакше да пуца у кућу оца или браће своје, само зато што у цепу има држављанство Аустралије? Моје мишљење о томе јесте да би народ уопште или углавном у таквим ситуацијама, бранио своје домове и земљу деце своје, пре него земљу очева.“ Мада су такве ситуације екстремне и тешке, оне нису немогуће. Сетимо се само побуне и рата у Америци 1776. године. А они скептици који кажу да је то прошлост, то је историја, треба да прочитају америчку анализу *Ethnic Minority* у време другог светског рата. Циљ те полемике био је да покаже практичне аспекте закона у тако комплексним ситуацијама као што је живот у овим многонационалним заједницама.

Аустралија би, на пример, требало, каже аутор, да покрене иницијативу, преко Уједињених нација, да се дође до неке интернационалне стандардизације у вези са националношћу и држављанством за досељенике. А зашто би досељеници имали привилегије може неко да пита?

„Но, мој аргумент“, каже аутор, „јесте — а зашто да не? Сваки досељеник је платио високу цену за такву привилегију. А процеси који су започели у Аустралији, захваљујући мултикултурној политици, не могу се више ничим зауставити, па ни новим амандманима.“

Сва та питања која нам Пино Боси поставља веома су важна чиме се ваља забавити, јер сви живимо у државама са вишениаци-



оналним етничким саставом, негде са више, а негде са мање међуљудске толеранције и разумевања. Колико су мултикултурне заједнице срећна или несрећна околност за људски род, то је питање?

Јованка Сечански

*Folklór és tradíció V*, MTA Neprajzi Kutató Csoport, Budapest 1988.

Пети број повременог часописа *Folklór és tradíció* (Фолклор и традиција) доноси један део материјала са III мађарско-југословенске конференције о фолклору, одржане 2. и 3. новембра 1987. године у Будимпешти, коју је организовала Етнографска истраживачка група Мађарске академије наука, у сарадњи са Војвођанском академијом наука и уметности. Предавања на конференцији одржавана су у оквиру три теме: *Предање, писменост, народна уметност* (уметничка презентација); *Етничке везе; Мађарске везе* Вука Стефановића Караџића. У овом броју часописа објављена су предавања везана за прву тему, док је публикување материјала из друге две области најављено за ову годину, у шестом броју часописа *Фолклор и традиција*. То је, иначе, вишејезично издање — једанаест прилога је на мађарском, пет на српскохрватском, а један на словеначком језику, а аутори су мађарски и југословенски научници. Уредник часописа је Марија Киш.

Неколико прилога у овом броју часописа бави се различитим облицима усмене народне традиције, типовима казивања и усмене комуникације и карактеристикама казивача. Тако О. Пенавим у раду *Предање оралне традиције код Мађара у Југославији. Неколико мисли о казивачу*, пише о вербалном и кинетичком говору приповедача, о њиховој употреби језика и дијалекта, о типовима казивача и о личности и типу мађарских приповедача који се могу наћи у Југославији. Д. Антонијевић у прилогу *Казивање — фолклорна монодрама* износи веома занимљиве опсервације настале током дугогодишњег теренског рада, о продуктивним и репродуктивним типовима казивача, њиховој психологији, чину казивања и његовим театарским елементима, о катарзичној вези казивача са гледаоцима и слушаоцима, коју је Геземан назвао „духовном везом“. У раду *Slovenstva folklora kot znanost in kot umetnost* М. Станоник преиспитује појам народне књижевности и даје преглед доприноса словеначке фолклористике њеном проучавању, од рада Јосипа Јуричића *O slovenskih narodnih pripovedih in pravljicah* из 1865. године до данас. Рад Е. Eperjessy-а *Хушкање — hujakolás. Један особен мађарско-хрватски народни комуникацијски систем* посвећен је једном специфичном начину комуникације између мађарског и хрватског живља у сливу Драве и Муре који раздваја државна граница. *Хушкање* је високо артикулисан мелодијски систем без речи помоћу којег су се на велике раздаљине могле преносити једноставније

поруке, о пожару или некој другој непогоди, доласку жандара, или се упловарао неки сусрет. Та појава се могла запазити још шездесетих година овог века, али је све више потискивана међу децу, губећи првобитни значај. Уз текст су приложени записи мелодија и њихова значења.

Један број аутора бави се записаном народном традицијом. Тако И. Нађ у *Испитивању варијабилитета као начина одређивања жанра* пише о начинима систематизације етиолошких предања сакупљених у Мађарској у последње две деценије, а Ј. Криза у раду *Панонска песма* анализира најстарију мађарску историјску песму, записану почетком XVI века, о успостаљању Арпадове власти у Панонији. Јб. Маркс у прилогу *Савремени записи предаја из Славоније и сродна казивања из Мађарске* констатује многе подударности у мотивима хрватских народних предања сакупљених пре сто година и оних данас међу Хрватима у Мађарској и у околини Бакова, Нашица и Винковаца. У раду *Фолклорни израз Хрвата из Мађарске у пјесмарицама Станка Враза и Буре Дежелића*. Н. Ритиг — Бељак детаљно описује две збирке народних песама Хрвата у Мађарској — Вразову из 1843. и Дежелићеву из 1859. године, упоређујући метод сакупљања грађе и приређивања збирки те двојице илустраца. У прилогу је дат абецедни регистар и избор из обе пјесмарице. Ж. Татрој, у раду *Опис јужнословенских обичаја у прошловековној збирци Ресо Енсел Шандора*, скреће пажњу на значајне описе обичаја Јужних Словена у збирци из 1867. године, пре свега свадбене, али и календарске и податке о „девојачким валцарима“.

Посебно су занимљиви радови који се баве писменошћу као делом народне културе прожимањем писане и усмене културе и њиховим међусобним утицајем. Тако С. Хорват даје увод свог пројекта истраживања писмености у народној култури Градишћанских Хрвата, пре свега у жупанији Вас, у раду *Писменост у култури Градишћанских Хрвата*. Писменост се овде, у ширем смислу, третира као начин стварања и зашитавања производа културе, као супротност али и допуна усмености. Првенствени циљ пројекта је да покаже какву улогу има писменост у ужем смислу (писање и читање) у култури сеоског, кметског друштва, а временски је истраживање ограничено на период од половине XIX до половине XX века. У прилогу *Вишеслојност и преношење породичне традиције* М. Киш, на примеру српских породица из околине Будимпеште, показује да традиција која се у породици преноси са генерације на генерацију може да остане само у усменом, али и да пређе у писани облик. Писана традиција се гради на усменој традицији, али и усмена традиција прима елементе ове друге. К. Јунг у прилогу *Остаци женидбених контраката званих 'моринг' у јужнословенској народној традицији* доказује да правни обичај писања потврда о женином миразу у Боки Которској потиче из Јустинијановог Кодекса. Г. Триполски, у раду *Девери у Потисју*, реконструира улогу девера у мађарској свадби у Потисју на основу усмених извора, али и „деверских књига“ штампаних или рукописних збирки песама које је девер поворио у току свадбе.

О обичају плеса са невестом у свадбеним обичајима Буњеваца пише Милана Чернетић. На основу писаних извора које врло пажљиво анализира и сопствених теренских истраживања, аутор закључује да плес са невестом, који није изворно буњевачки обичај, већ је преузет из мађарске средине, опстаје до данас, и то као један од централних елемената свадбе, захваљујући својој битној функцији — економском помагању нове брачне заједнице — која је актуелна и у данашњим условима живота. Рад садржи опсежну библиографију о буњевачкој свадби.

Занимљив рад двоје аматера Ј. Геленчера и М. Матовић *Младе у новој заједници код подравинских окаца* односи се на положај младе у новој породици, од венчања до рођења првог детета — период који истраживачи често занемарују — и у приступу се ослања на обимну студију о младима Јудите Морвај из 1956. године.

О публењу народне традиције под савременим постлератним условима поворе два рада: О. Ковачев о *лицидарском занату* у Војводини у тексту *Подаци о лицидарима* и Е. Ковач о нестајању обичаја малијског чарања за кишу у селу Дорослову у Бачкој, под утицајем унапређења пољопривреде, нових технологија, миграција становништва, у раду *Питање чарања кише летњих олуја у традицији дорословачких Мађара*.

Овде је дат само кратак преглед прилога са конференције, објављених у петом броју часописа „Фолклор и традиција“. Објављивање оваквих материјала са научних скупова какве овај часопис доноси свакако је значајно, посебно зато што је реч о вишејезичној публикацији. Зато се треба надати да ће часопис и даље обављати своју функцију, упркос материјалним тешкоћама у којима се нашао у последње време.

Младена Прелић

Dunja Rihtman—Augustin, *Etnologija naše svakodnevice*, Školska knjiga, Zagreb 1988, 229 страна

Књига Д. Рихтман—Аугуштин *Етнологија наше свакодневице* јесте систематичан пресек њеног целокупног досадашњег рада: сталног критичког преиспитивања традиционалне теоријске етнологије ограничене на проучавање етеричне категорије „народ“; редеофинисања кључних појмова и изградње сопственог интегративног теоријског приступа заснованог на савременој антрополошкој мисли; истраживања феномена, односа и процеса и традицијске и савремене урбане културе, а посебно њиховог преплитања и динамичких мена, сагледаних кроз теоријску призму.

С обзиром на то да је књига у неку руку ретроспективног карактера, не треба да чуди што су одабране теме, па и сами наслови, већ добро познати етнологима који прате рад Д. Рихтман — Аугуштин. И заиста, један број радова презентираних у овој књизи већ је раније објављен, али су сви они, заједно са рукописима

који се овде први пут појављују, поново „промишљени“, редиговани и преточени у нове верзије, тако да чине јединствену, кохерентну целину.

У књизи су, поред предговора и поговора, О новим и старим традицијама, технологијама и методологијама, радови разврстани у два дела: Етнологија и садашњост и Нова парадигма и нови предмет. У првом делу, у четири посебна поглавља (О етнологском истраживању садашњости, Култура групе и усмена комуникација, Теорија о двије културе и Народна култура и цивилизацијски процес, аутор расправља о фундаменталним проблемима научне дисциплине којом се бави и проучавања „свакодневице“ у свој њеној слојевитости. Полазећи од критике културно-историјске традиције хрватске етнологије и њеног предмета — „народа“, као и од идеолошких начела на којима је почивала, Д. Рихтман—Аугуштин излаже своје виђење етнологије као теоријски засноване науке која се бави културним феноменима, симболима и њиховим значењима и мењањима током цивилизацијског процеса. Отуда се ту говори о дефиницијама културе, о методолошким претпоставкама и проблемима. Посебно су значајна њена инсистирања на посматрању народа као нехомогене заједнице, на упоређивањима уграђених вредности и норми културе и начина на који се они реализују у стварном животу и сукоба који се могу јавити. „Врло важно постаје истраживање односа дијелова и цјелине, глобалних култура и субкултура, водећих слојева и оних подређених... односа великих идеја и малих погледа на свијет, односа повјести — писане — и оне проживљене и незаписане с којом се етнологија одувјек бавила... Комплексност друштава и културе, и по онога у граду и онога на селу, не допушта нам више механички етнологски приступ...“ (14, 15). У тим речима примећују се утицаји Грамшија али и веома занимљивих истраживања и размишљања твораца историјске антропологије, међу којима посебно место припада П. Бурку (Peter Burke). Осим у схватању комплексности, импулси историјске антропологије, дисциплине која је заинтересована за структуру, симболику и комуникацијске аспекте културе, сагледане у релацији са друштвеним, економским и политичким чиниоцима задатог историјског контекста, али и за истраживање промена, присутни су и у ауторовом признавању значаја и враћању историји. „Управо у вријеме када се етнологија била почела дистанцирати од историје, социјална је историја стала откривати етнологију која се одавно трудила... да опише народну културу као културу свакодневице доњих друштвених слојева... Ако таквој етнологији ољуштимо идеализацију народног живота, а додамо јој историјску критички анализирану грађу о различитим аспектима живота, добит ћемо... не само вредан увид у повјесне него и у савремене цивилизацијске процесе“ (6). Заинтересованост за контекст и промене, за однос општег и појединачног, за цивилизацијске процесе, навели су Д. Рихтман—Аугуштин да прва, колико је мени познато, у нашим етнологским круговима, представи и дело социолога Норберта Елиаса *Ueber der Prozesz der Zivilisation*

(1939), које је додуже и Европа „открила“ са закашњењем од приближно 30 година.

У другом делу књиге, на одабраним примерима феномена савремене урбане културе, аутор показује до којих се резултата истраживања може доћи применом нове парадигме теоријско-методолошких поступака детаљно разрађених у првом делу. Тако анализира живот градских становника у новим насељима, начине прилагођавања простора својим потребама, како заснивају нове традиције или како користе старе у новом контексту (музика, храна), како прослављају важне догађаје у својим животима, од дечјих празника до оглашавања смрти у новинским читуљама. Ту је и истраживање функција народне ношње и моде, патријархализма и његових скривених страна, положаја жене некада и данас и њених „измишљених традиција“ (invented traditions), као што је обележавање 8 марта, „лучке прославе с пићем и плесом“.

*Етнологија наше свакодневице* је заиста нова и цеоковита парадигма једне од могућних алтернатива етнолошког приступа проучавању културе, данас веома актуелне у свету. Не заборавимо, међутим, да нас је Д. Рихтман—Аугуштин, одавно, прва у нас упозоравала, постепено и врло убедљиво, на значај изучавања вредности, културе предузећа, субкултура града, на потребу скидања идеолошких заклона. Сада то чини на једном месту, ауторитативно и, рекла бих, обавезујуће. Упркос озбиљности приступа и критичке анализе многих дела аутора Европе и Сједињених Америчких Држава, књига је писана једноставним, лако разумљивим језиком и стилем који често подсећа на усмену комуникацију, као да се аутор лично и непосредно обраћа свом читаоцу, изазивајући га на полемички дијалог.

Мирјана Прошић—Дворнић

Александар Бошковић, *Мајанска религија*, Опус, Београд, 1988.

Култура Маја је ширем кругу читалаца заинтересованих за историју високих цивилизација позната као култура великих градова, огромних пирамида и игралишта за свету игру лоптом, импресивних камених грађевина подигнутих за потребе раскошног живота аристократије, за извођење различитих обреда и церемонија, за астрономска посматрања, као култура народа који се служио хијероглифским писмом, који је развијао трговину, земљорадњу, медицину, математику и астрономију, као и особени уметнички и религиозни израз. Та култура обележена је и једном чудном и унеколико изузетном појавом — наглим напуштањем многих развијених градских центара чији узроци пропасти остају великим делом неодгонетнути или су, пак, потпуна загонетка. То се нарочито односи на гашење северних центара са Јукатана, док је



о узроцима колапса „класичних“ урбаних средишта изречено више хипотеза.

Због тога нимало не чуди што је, европском човеку далека, цивилизација Маја у делима многих истраживача обавијена велом тајанственог и што је често посматрана као изузетак у светској историји. У настојању да мајанску културу посматра у оквиру општих образаца културног развоја људских друштава, Александар Бошковић одбацивши романтичарске концепције приступа проучавању религије Маја, за коју верује да представља кључ за разумевање њихове културе. Имајући на уму недостатак систематских студија о тој религији и чињеницу да су истраживања мајаниста у светској науци тек у новије време постигла значајан напредак, пажње вредан покушај А. Бошковића да са становишта феноменологије и историје религије сажето представи поједине елементе мајанске религије, као и опште културне околности у којима се она развијала, уочлив је допринос њеном познавању, а у нашој науци о религији — студија која ће отворити истраживање помануће традиције.

Начин на који је садржај књиге изложен одређен је управо ауторовом жељом да недовољно упућеног читаоца уведе у религиозни свет Маја и проблеме његовог проучавања. Чини се да су ти проблеми пре свега повезани са тешкоћама које искрсавају при коришћењу извора и правилном разумевању из њих извучених обавештења. Аутор истиче да писани етноисторијски извори којима располажемо углавном потичу из „досткласичног“ периода развоја мајанске културе, што пред истраживача поставља ни изблиза решено питање континуитета „класичног“ и „досткласичног“ периода. Изузетно бројни записи у камену пружају познаваоцу богатство података. Међутим, и пошто је дешифровањем хијероглифа, откривен читав један свет, многа питања у вези са њиховом интерпретацијом и даље остају отворена. Посебан значај има коришћење археолошких извора, тј. уметничких дела и предмета материјалне културе. Истраживање у области иконографије и епиграфије претпоставља избор између два главна приступа: „директног историјског“ и модела проучавања „интринзичног“ значења сваке представе у култури у којој је створена. Аутор се, уз извесне ограде и напомене, опредељује за други. У америчкој антропологији се, међутим, све већа пажња посвећује једној сасвим другачијој врсти извора — савременој религијској пракси народа Гватемале (јединој држави у којој „традиционалне“ облике религије и данас прихвата велики део становништва) и мексичке државе Чијапас. Коришћење савремених етнографских извора подразумева прихватање још почетком века изреченог става да хришћанство није извршило дубљи утицај на веровања и ритуалне обрасце тог становништва и да они, иако у великој мери трансформисани, представљају остатке религије њихових преколумбовских предака. Иако писац не коментарише детаљније вредност таквог приступа, чини се да би његово прихватање отворило велике могућности не само за употпуњавање празнина при реконструкцији старе мајан-

ске религије већ и за разумевање њеног даљег развоја и стварања специфичних синкретичких облика у сусрету (или судару) са хришћанством. Мада се аутор, кад год је то могућно, придржава општег начела консултовања свих доступних извора, највећу пажњу ипак придаје подацима добијеним из писаних извора и из досадашњих научних посматрања мајанске религије и иконографије.

У уводном делу књиге посвећеном расправи о методолошким проблемима истраживања мајанске религије налазимо ауторово решење још једног незаобилазног задатка — дефинисања основног предмета интересовања. Религију, као људској природи припојену црту, аутор схвата као „систем симболичких представа који има за циљ човекову комуникацију са другим људима и са светом који га окружује“.<sup>1</sup> Схватање религије као симболичког система којим се остварује друштвена комуникација представља изврсну и у савременој антропологији широко прихваћену полазну тачку за њено одређење, мада задатак ближег дефинисања референцијалног оквира, с обзиром на који је увек могућно уочити разлику између религијских и других културних појава, тиме није завршен. Чини се да су у том смислу изузетно упутна одређења дата у делима Е. Диркема, М. Елијадеа и Е. Лича. Сличности у религијском животу „класичног“ и „посткласичног“ периода мајанске културе дозвољавају, по мишљењу аутора, да се термином мајанска религија обухвате оба периода.

У намери да религију Маја сагледа у ширем светлу историје преколумбовских култура Мезоамерике, А. Бошковић у другом поглављу књиге упознаје читаоца са неким најзначајнијим моментима у историји насељавања тог дела Америке, као и са почецима развоја аутохтоних култура, с посебним нагласком на поједине карактеристичне елементе. Тако је сажето представљен религиозни свет Олмека, испанске цивилизације, класичне културе Сапотека, Теотиуакана и Толтека, приказани су догађаји великих поремећаја у VI веку, токови миграционих кретања почетком IX века који нас уводе у раздобље развоја посткласичних култура. Посебан простор посвећен је карактеристичном науашком миту о циклном стварању и уништавању света, повезаном са периодичним ритуалним обележавањима завршетка сваког „заежљаја“ година. Преглед божанстава астецког пантеона, као и мајанског у једном од следећих поглавља, аутор је сачинио на основу тумачења етимологије њихових имена (која поред порекла често упућују на домен и природу појава, активности или лица којима они господаре), формалне анализе митолошких садржаја, као и разматрања резултата иконографских истраживања, најзаслужнијих за откривање многих аспеката разних божанстава и њиховог значења.

Педантно обављен нимало лак задатак идентификације великог броја мајанских богова омогућио је писцу да истакне извесне

<sup>1</sup> Александар БОШКОВИЋ, Мајанска религија, Опус, Београд, 1988, 23.

основне опште карактеристике тог пантеона. Ту је, пре свега, реч о представи божанстава која се испољавају у изричито великом броју видова, што је још од далеких времена особена црта свих мезоамеричких традиција. Многим боговима су тако могли бити приписивани атрибути везани за небески, колико и за подземни свет. Следећа особеност изражена је код Маја омиљеном појавом поистовећивања најразличитијих божанских бића, која су слободно могла међусобно размењивати своје улоге. Дубља анализа те појаве била би веома драгоцена за боље разумевање природе религијских замисли Маја. Наведена карактеристика у случају богова Шпиакоч и Шмукане наводи аутора на идеју „да је читав један пантеон подведен под богове створитеље“. А управо је чудесна активност тих богова снажно привлачила религиозну мисао Маја. Стварања, катаклизматична уништавања и поновна стварања „Доба света“ тема је којом се бави Попул Вух, света књига Киче Маја, од непроцењивог значаја за познавање њихових религијских надзора. С обзиром на то да став према том спису у многоме условљава разумевање садржаја које нуди иконографија, А. Бошковић се, после помног разматрања проблема задовољавајућег превода, определио за гледиште према ком су многе епизоде и ликови из Попул Вуха приказани на сценама са керамике, али се оне ипак не могу у свим случајевима доводити у везу са садржајем поменутог списка. Ауторов приказ митских епизода о животу и космогонијском значају божанских близанаца Хунахпуа и Шбаланкеа, о приликама у земаљском и подземном свету, као и о природи односа богова створитеља и њихових створења током циклуса стварања и уништавања света, резултира оцртавањем концепта симболичког уређења света, као и истицањем, на ширем плану, ритуалног значаја мита о силаску и победи вештих и довитљивих близанаца у подземном свету.

Самом ритуалном аспектима мајанске религије посвећено је мање простора, што је делимично условљено и недовољном информативношћу извора о тој теми. Као један од најзанимљивијих момената у комуникацији божанских и људских бића у религијској пракси Маја, аутор представља ритуално „храњење“ богова људском крвљу. С обзиром на то да је сурова појава жртвовања људи у многим обредним приликама у науци изазивала подвојена мишљења мајаниста, А. Бошковић сматра да је задовољавајуће тумачење те појаве могућно дати тек кад се она сагледа у културном контексту у коме је настала. На тај начин жртвени ритуали више неће бити схватани као испољавање пуког сатизма већ као израз у историји религије добро познатог веровања да крв жртве потпуно може опстанак светског поретка.

За даља истраживања веома су подстицајна ауторова запажања о траговима преколумбовских веровања и обреда у религијском животу савремених заједница Средње Америке, изнета у последњем поглављу ове књиге. Писац овде упознаје читаоца с главним променама које су основни појмови хришћанства претрпели у процесу ширења те вере у наведеном делу света. Узрок „лако-

ћи“ којом је нова вера прихватана А. Бошковић открива у постојању извесних, додуше само формалних, паралела између „традиционалне“ и хришћанске религије. Из даљег излагања могућно је видети какве је последице оставио процес развоја синкретичких облика који се битно разликују у мексичким варијантама и религијској пракси савремених мајанских заједница. Чини се да би проучавања на том плану могла бити занимљива и за истраживаче религије Срба, у чијој верској свести примање хришћанства такође није сасвим истиснуло стара веровања и обреде.

Невена Бурчић

*Поткултуре*, бр. 3, Београд 1987, Истраживачко-издавачки центар СОО Србије

У периоду 1985—1987. објављена су три броја часописа *Поткултуре*, боље речено, три зборника текстова о поткултурним феноменима. Радови југословенских и иноземних аутора, социјалних психолога, социолога, етнолога, историчара умјетности и културолога, указују на нужност интердисциплинарног приступа у анализи поткултура. Објављени радови односе се на теорију и историју поткултуре, на дефинирање и редифинирање самих појмова „поткултура“, „контракултура“, „алтернатива“ или анализирају поједине конкретне поткултурне феномене. Зборник *Поткултуре* 3 тематски је подијељен на два дијела: први дио је *Историја и теорија поткултура*, а други, обимнији дио насловљен је прилично широко — *Модел и алтернативе*.

Текстови у првом дијелу образлажу омладински друштвени покрет 60-их година, настанак и развој контракултуре који се може пратити, поред осталог, и кроз настанак, развој и пропадање омладинских комуна. Објављен је превод интервјуа којег су 1967. године направили Ален Гинзберг, Тимоти Лири, Гери Снајдер и Ален Вотс у Сан Франциску, а тај текст, иако није замишљен као манифест покрета, ипак је веома значајан за разумијевање цјелокупне алтернативне омладинске културе и хипи поткултуре 60-их година не само у Сједињеним Америчким Државама већ и у другим земљама које су биле њоме захваћене. Основне идеје које се износе у овом интервјуу су непомирљивост између покрета левичарских активиста и психоделичног религиозног покрета, затим схваћања друштвене структуре као органске, а не политички засноване цјелине; та друштвена структура држи се историјски познатих племенских модела, а основна јединица је проширена породица. На интелектуалном плану тежило се остварењу еколошке свијести, развоју духовности уз помоћ халуциногених дрога и потпуном превазилажењу потрошачког менталитета.

Дејан Д. Марковић, који је приредио овај интервју, у овом тексту *Контракултура и естаблишмент* даје конкретан примјер од-

носа омладинске контракултуре према друштвено-политичком систему САД: „Раздобље 1965-1968. представљало је за Америку године поларизације делимично и због тога што су то биле године јединства за контракултуру, чији је јединствени непријатељ био капитализам или систем или Свињска Нација. „Контракултура је била побуна оних појединаца који се нису хтјели уклопити у постојећи систем рада — производње — потрошње, она је представљала тотални напад на постојећу културу, напад чије је главно средство постао нови систем вриједности.

Марковић сматра да су дијелови те контракултуре студентски бунт, рок култура, хипи поткултура, затим поткултуре које се усредоточују на медитацију, астрологију, јогу и друге активности „у циљу експериментисања са сопственим стилем живота.”

Гери Снајдер у тексту *Зашто племе* објашњава зашто је као модел новог друштва које треба настати из индустријских нација узето племенско друштво. По Снајдеру, Ново Племe „нуди један потпуно другачији стил живота: живот у сеоским кућама и ашраима који припадају заједници; рад на фармама, радионицама или предузећима којима управља племе; живот у великим проширеним породицама; ходочашћа и лутања од центра до центра. У питању је синтеза гандијевског сеоског анархизма и синдикализма међународног радничког покрета.“ Савремени Племенски Човјек, по Снајдеру, није старомодни критичар цивилизације и конзервативац, већ представља корак напријед у еволуцији индивидуалне и друштвене свијести.

У раду *Зашто пропадају комуне* Марко Живковић се укратко осврће на повезаност комунитаристичких покрета са месијанским покретима и митом о доласку новог доба. Комунитаризам не тежи промјени постојећих институција ни довођењу на власт друге класе већ полази од комуне које већ чине будуће друштво у малом. Полазећи од чињенице да је већина познатих комуна била кратког вијека, Живковић разматра неке од чинилаца који утичу на кохезивност комуна: схваћање слободе, тј. анархизам чија је посљедица лабава или непостојећа социјална организација, економски проблеми, изолираност од друштва, недостатак одређеног и јасног циља, итд. Рјешења која омогућују да комуна преживи могу бити нпр. сегментација живота на комуналне, кооперативне и индивидуалистичке области; принцип уговореног анархизма; дуалистичка морфологија, када се љети води строго организиран друштвени живот, а зими прелази на потпуну индивидуалну слободу.

Емил Купек у тексту *Интенционалне комуне* поставља питање одређења комуне према доминантној култури и, с тим у вези, истиче методолошки значај истраживања комуна као алтернативних облика организације друштвених група. Залажући се за културни релативизам насупрот културноцентристичком схваћању, Купек сматра да није покренуто „темељитије преиспитивање алтернативних облика друштвене организације и нових начина задовољавања људских потреба...”. Значај изучавања комуна као супкултура лежи у томе што су оне настале унутар нама познатих облика дру-



штвено-производне организације и говоре о друштву какво јест и какво би могло бити. Аутор поставља и занимљиво питање да ли су комуне, као примарне групе неког новог друштва, успјеле пронаћи алтернативна рјешења у погледу задовољавања примарних социјалних потреба, тј. алтернативу породици. Други проблем којим се бави јест начин на који комуне повезују концепт континуитета и еволуције културе са синхронијским концептом културе као система разлика: „... (комуне) нису само пука еволуција културе као макроструктуре друштвених односа, а с друге стране, оне нису ахисторијске промјене нити се могу разумјети ван контекста друштвених сукоба и превирања.”

Други дио зборника насловљен је *Модели и алтернативе* и у њему су групирани радови различите теоријско-методолошке оријентације.

Инес Прица у тексту *Београдски шминкери* семантичком анализом показује како се мода претвара у стил под утицајем промјене контекста. Шминкерски стил је поткултурни стил, „хомолошка цјелина која се успоставља као комплетни стил живота”. Мода као основно обиљежје шминкера не фигурира у нашем контексту као самосталан код с властитим семантичким системом, већ имплицира западну моду, односно митски појам Запада. Једноставно читање шминкера као представника западне моде, по Прици, представља покушај да се успостави митска категорија домаће моде. Шминкер модифицира властиту стварност да би изгледала као стварност моде, он „проналази такве сегменте друштвеног времена и простора који одговарају утопијској стварности моде”. На крају ауторица закључује да су „форма одеће (мода) и њено порекло (стварност моде), дакле метафоричка и метонимијска вредност одеће били за шминкера од подједнаке важности. Шминкер не трпи само семантичке импликације моде већ и оне које произлазе из њеног страног порекла. Метонимијски карактер одеће, који га повезује с жељеним контекстом можемо, дакле, сматрати специфичношћу његовог кода у односу на примарни код који је карактеристичан за сваког заробљеника моде”.

Текст *Узор — живот у љубићу* Весне Мимица бави се семантиком једног рода „тривијалне књижевности”, тзв. љубавним романом. Сматрајући да сви ти романи нуде искривљену слику живота и међуљудских односа и конотирају поруку „из мржње се развија љубав, из насиља сексуална привлачност, па ће се ове комбинације спојити у сретан брак”, ауторица закључује да љубавни романи вјерно одражавају постојећу сексистичку идеологију и на тај начин доприносе њеном репродуцирању.

Три текста су обједињена темом геј-поткултура. То су *Страх, мржња и геј-контракултура* др Борба Чомића, *Не ту реч! Не геј за хомосексуалца!* Џон Алан Лија и *Мушка хомосексуалност или срећа у геју?* Микаела Полака.

Др Борба Чомић поставља питање зашто од средњег вијека наовамо доминантној култури и друштву у цјелини смета хомосексуалност те је оно покушава уништити било директно или индиректно

путем „лијечења“. Индивидуална, ирационална мржња према хомосексуалцима која се заснива на страху од властитих потиснутих нагона и на предрасудама и рационализовани колективни страх од уништења постојеће друштвене структуре и поретка изазивају реакцију код самих хомосексуалаца у виду мржње према друштву и самомржње. Геј-поткултура је у почетној фази имала обрамбени карактер и тежила је интеграцији у друштво, међутим јавља се и милитантно, крило које тежи социјалној револуцији и прикључује се љевичарским покретима. У пермисивнијим друштвима, сматра Чомић, „доминантна култура све мање проматра геј-поткултуру као контракултуру, а све више као једну од бројних поткултура у оквиру концепта културног плурализма“.

Џон Алан Ли се позабавио отпорима према прихватању ријечи „геј“ као термина који означава хомосексуалност. Његова хипотеза је да отпори према ријечи геј подразумевају нешто више од заштите чистоће енглеског језика. Они имплицитно значе одбијање признавања политички организоване мањине и њених институција — лексика постаје политика.

Микаел Полак у свом тексту износи новину у виђењу хомосексуалности последњих неколико година, а та новина се састоји у напуштању самог концепта објашњавања и класификације хомосексуалности те премјештању проблематике на питање животног стила хомосексуалаца. У томе су велики значај имала два велика истраживања обављена 1974. у СР Њемачкој и 1979. у САД.

Текст Слабана Марковић *Земља без језика: увод у лезбијску књижевност* има донекле информативан карактер јер се о лезбијској и геј — литератури уопће код нас мало зна. Ауторица сматра да се у сексистичкој култури мора поговорити о мушкој и женској литератури. У мушкој литератури мушки карактери симболизирају цијело поље људског искуства и постојања, а у женској, наравно, женски. Лезбијска литература као одредница уступит ће мјесто одредницама добра и лоша литература онда „када и лезбијство као дио женске сексуалности престане да буде проблем“, сматра Слабана Марковић.

Соња Лихт у тексту *Стари између (само)заборава и поткултуре* и Арнолд Роуз *Поткултура старих: тема за социолошко истраживање* разматрају друштвени статус старих људи као маргиналне групе. У Југославији они су најбројнија маргинална скупина и испуњавају одређене услове за конституирање властите поткултуре. Антропологија старења требала би проучавати на који начин се у хетерогеној групи старих рефлектирају све последице социјалне стратификације и од ње овисне психолошке и културне разлике. Овако одређен предмет проучавања омогућава унутаркултурна и међукултурна истраживања. Арнолд Роуз сматра да су (1962) у САД присутни јасни показатељи групне идентификације старих и да би се социолози морали упустити у „истраживање овог настајања групне идентификације, преображаја једне друштвене категорије у друштвену групу“.

Текст Драгана Боковића *Болесници и посјетиоци* доноси класификацију болесника и њихових посјетилаца која се темељи на спекулацији, а не на релевантној социолошкој анализи, тако да је то највише књижевни рад, с примјесима етологије и социологије.

Милан Гаћановић је у прошлом броју Поткултуре писао о малим огласима а у овом броју анализира садржај рубрике *Међу нама*, тј. специфичну институцију писама уредништву. Гаћановић сматра да „објављена писма, иако под утицајем избора уредника, представљају део онога што се обично назива јавним мњењем”, па његова анализа представља ретроактивну анализу тог јавног мњења.

У овом броју Поткултуре објављени су и резултати акционе осмомартовске анкете феминистичке групе *Жена и друштво* при Студентском културном центру. Тема је била *Солидарност међу женама*, а резултати су унеколико контрадикторни: солидарност и групна идентификација готово не постоје на декларативном нивоу, али би свака конкретна акција била подржана. У друштву које се заснива на патријархалној идеологији није неосновано говорити о поткултури жена.

Два текста објашњавају Нову психијатрију, радикалну алтернативу досадашњем начину поступања са ментално обољелима. То су текстови Франка Ротелија *Изумљена институција* и Јасне Боровњак и Лепе Млађеновић *Не бавимо се болешћу него животом*. Основни правац и циљ Нове психијатрије је деинституционализација и стварање нових облика терапије. То прије свега подразумева „знање о политичности психијатрије, знање да лудило садржи друштвене противречности... знање да је здравље незамисливо уколико се у процесу лечења човеку не омогући задобијање одређене друштвене моћи, што значи да би се психијатри морали одрећи своје, ипак неограничене моћи над пацијентима”. Сажето речено, Нова психијатрија претпоставља мијењање културе у којој се постулира само један тип нормалности.

Текст Џона Бергера о трима фотографијама које је снимио Аугуст Сандер, почетком овог вијека занимљив је посебно за етнологе као примјер употребе ликовног извора у анализи одјеће.

Зборник Поткултуре покренут је управо у периоду када у нашој земљи јача интерес за све ванинституционалне, алтернативне феномене и друштвене покрете: еколошки, мировни, неофеминизам, покрет за еманципацију гејкултуре, итд. Поткултуре у Југославији представљају тек начето поље истраживања у којем има мјеста и за етнологе.

Милутинка Радојковић



UDC 929:39 Младеновић О.

## IN MEMORIAM

### ОЛИВЕРА МЛАДЕНОВИЋ

(1914—1988)

У спомен Оливери Младеновић којој посвећујемо неколико мисли у овој прилици\* тешко је било шта рећи што би у целини осветлило њено дело у науци и њено несебично прегалаштво у културном животу Београда, Србије и Југославије у последњих неколико деценија. Њено стварање у науци и уопште њен стваралачки живот захтевају продубљена и не баш једноставна проучавања, израду потпуне библиографије, израду посебних студија. Због тога је ово излагање у спомен Оливери Младеновић само подсећање на неке области њених научних интересовања, као и стваралачког поступка у неколиким њеним радовима.

Оливера Младеновић била је члан научног колектива Етнографског института САНУ од 1962. године до последњих дана свог живота. Двоструко високо образовање стекла је на катедрома за српски језик и књижевност предатног Филозофског факултета у Београду и за етнологију у послератном периоду на истом факултету; филолошке последипломске студије завршила је 1939/40. на Карловом универзитету у Прагу, а докторат историјских наука одбранила је 1965. на Филозофском факултету у Београду дисертацијом *Коло код Јужних Словена*. Оливера Младеновић се убраја међу наше најобразованије етнологе, а по својим делима је етнокореолог, етнолог историчар народне књижевности, историчар науке и културе. Писац је многих аналитичко-синтетичких етнокореолошких и етнологских студија, од којих овде помињемо пре свега јединствену у научној литератури монографију *Коло код Јужних Словена*. Истовремено је и писац многих расправа у којима је дубоко проницала у научне проблеме живота и културе у овим нашим балканским просторима, пре свега о народним играма, али и о обичајима и обредима, као и о уоменом народном стваралаштву. Народне игре проучавала је Оливера Младеновић примењујући дијахронијски и синхронијски приступ; у њима је видела етнокултурне и друштвене феномене, па су њени радови огледало таквих схватања у науци. О свом предмету одлично је познавала домаћу и европску научну литературу и дала значајне прилоге о доприносу многих личности српске науке и културе проучавању народних игара, посебно Вука Караџића, Милана Милићевића, Тихомира Борђевића, Јована Ердељановића. Неки њени прилози осветљавају место и улогу Академије наука и њеног Етнографског одбора у првим деценијама рада на Српском

\* Овај текст је прочитан на комеморативном скупу Удружења фолклориста Србије посвећеном Оливери Младеновић, угледном члану и једном од оснивача Савеза фолклориста Југославије. Скуп је организован у заједници са Етнографским музејом у Београду.



етнографском зборнику, незаобилазном споменику наше науке и културе, како се о њему у једној прилици изразио Јован Цвијић. Истовремено, Оливера Младеновић је пасионирано проучавала историјске изворе (писане и ликовне) за познавање народног живота и обичаја и, у том склопу, посебно изворе за познавање народних игара. Њена студија из 1964. године *Један историјски извор за проучавање наших народних игара XVIII века*, открива нам са колико је радости и одушевљења проучила Станислава Шумарског *Грађу за повјесницу србску* (објављену у „Србском летопису“ у Будиму, од 1843. до 1847. године), до тада ни једанпут коришћену у етнокореолошким и етнолошким проучавањима. Историјским изворима за проучавање наших народних игара XVIII века посветила је и последњих неколико година свог научног рада. Неуморно и стрпљиво је истраживала фондове Архива у Сремским Карловцима, у Богишићевој библиотеци у Цавтату и другде, трагала и за другим писаним изворима. На несрећу, све је то било нагло пресечено изненадном болешћу, као неком природном катастрофом. У првим моментима суочавања с болешћу, чини ми се, да је Оливери праву душевну патњу изазивало сазнање да више не може да ради.

Као што је у проучавању писаних извора и литературе уносила све своје интелектуалне снаге и богату ерудицију, тако су за њу и теренска етнолошка истраживања у многим пределима Србије и Војводине, али и другде по Југославији, посебно орских народних игара, представљала и велики стваралачки изазов и радост непосредних проматрања и сусрета са људима нашег поднебља, у којима је видела како чуваре традиције тако и носиоце иновација и промена у савремено доба. Десетине објављених етнолошких и етнокореолошких радова Оливере Младеновић резултат су њених непосредних теренских етнолошких истраживања у насељима београдске околине, Шумадијске Колубаре, Ђердапског Подунавља, Хомоља, Заглавка, Буцака, Тимока, пиротског краја, Срема, Баната и Бачке (радови о традиционалној култури војвођанских Словака), Спича. Драгоцена је и њена обимна рукописна грађа, коју је савесно и систематски сређивала и обрађивала, а односи се претежно на народне игре, обичаје и обреде, народне песме и народна предања. На жалост, неке своје радове предате за објављивање није доживела да види штампане. Такав је коауторски рад о заветним крстовима у Заглавку и Буцаку, објављен крајем 1988. године у Књажевцу. Пре десетак година послала је обиман рад о неким одликама традиционалне културе књажевачког краја за планирану али необјављену монографију Књажевца и околине. Том рукопису се, међутим, изгубио траг. Као сарадник Музиколошког института учествовала је у изради капиталног дела о српској музици, али ни тај рад није још штампан, као ни изванредна студија о српским народним играма у делу Милана Б. Милићевића, саопштена пре неколико година на научном скупу у Српској академији наука и уметности о животу и делу Милана Милићевића.

У сваком истраживачком послу Оливера Младеновић је крајње савесна, одговорна, упорна. Налазила је увек снаге да решава неке,

фигуративно речено чворове који би се нашли на путу извођења што јасније слике о догађајима и људима из науке и струке, о њиховом труду и тежњама, оствареним или неоствареним, о њиховој оставштини за потомство. Тако је проучавајући списе и записе Етнографског одбора Академије из прве деценије нашега века, чим би наишла на податак о неком предатом рукопису грабе, пратила читав ток расправа које су се на њега односиле. Зато и није случајно што је у својим студијама изричито и указивала на судбину појединих рукописа, било да им се губи траг у Архиву иако нема података да су враћени аутору, или, пак, као што се десило са рукописном збирком орских народних игара која је враћена аутору Чеди Бушетићу, али је остала необјављена, па јој се такође губе трагови.

Прегледајући етнографску и фолклорну рукописну грађу у Архиву САНУ, Оливера Младеновић је открила и једну грешку насталу игром случаја, у погледу ауторства рукописне збирке народних песама из источне Србије с краја прошлог века. Утврдивши све чињенице у вези с тим грешку је обелоданила објавивши два прилога у зајечарском „Развитку”. У првом прилогу из 1979. године решила је питање ауторства збирке (чланак носи наслов *Властимир Љ. Станимировић или Димитрије Д. Поповић*). Други њен прилог из 1980 године прави је биографско-библиографски осврт о Димитрију Поповићу и његовој збирци народних песама из источне Србије. Оливера Младеновић је не само проучила сву његову преписку са Етнографским одбором Академије око његове збирке, као и материјале у Педагошком музеју Србије, већ је и у његовом родном селу Рткову на Дунаву, у Кључу, затим у Кладову и Београду, пронашла његове синовце и друге потомке породице и рода Поповића из Рткова, и од њих чула живу реч и многа сећања о несрећној судбини Димитрија Поповића, чији се живот угасио у његовој тридесетој години. А он је, како је Оливера Младеновић истакла, био „учитељ и писац, човек напредних идеја, правдољубив, конструктиван и неуморан”. Својим истраживачким трагањем она је извела из анонимности једну личност вредну пажње у културној историји Крајине и Кључа, као и Србије с краја XIX века.

На оригиналан начин Оливера Младеновић је осветлила труд и допринос Тихомира Борђевића у првој деценији нашег века у оном сегменту етнологских наука који ће се две-три деценије касније конституисати као посебна наука етнокорологија. Назвала је свој прилог *Око расправе Тихомира Борђевића „Српске народне игре”* и приказала, на основу архивске грађе, околности настајања те расправе, која је у IV књизи Српског етнографског зборника 1907. објављена заједно са три збирке грађе о српским народним играма (из Босне и Херцеговине, Левча и Темнића и из Скопске Црне горе) у избору и редакцији самог Борђевића. Пажљивом анализом текста Борђевићеве расправе Оливера Младеновић указује на чињеницу да је она „лионирско дело у науци Јужних Словена” у много чему, посебно расправљањем о проблему терминологије и класификације народних игара. Стрпљиво и систематски истражујући архивалије, она открива међусобне односе Академије и Тихомира Борђевића дале

ко пре него што је он постао њен члан; открива, такође односе у радном процесу и сарадњи, с једне стране, између Тихомира Борбевиха и, с друге стране аутора — скупљача етнографских записа поднесени Академији на оцену и евентуално штампање. Утврђујући у преписци да је рукопис *Орске народне игре у Левчу* одбор вратио аутору Чедомиру Бушетићу (сину учитеља Тодора) као неодговарајући за објављивање, Оливера са жаљењем констатује да Академија није хтела ни да га откупи (иако је понуђен на откуп), уз напомену да би он итекако имао документарну вредност „већ самим списком назива 101 орске игре”. Из опаске да је трагање за тим рукописом у току („иако са много неизвесности”) не види се оно што је мени остало у сећању: Оливера је лично трагала за потомцима Бушетића у Београду и Србији, распитивала се о поменутом рукопису не жалећи труда и времена како би културну историју Срба обогатила још једним, можда невеликим доприносом сеоског учитеља знањима о народном животу и народним играма.

Студија Оливере Младеновић под насловом *Учешће Стевана Мокрањца у раду Српске краљевске академије наука* (Зборник радова о Стевану Мокрањцу, САНУ, 1971, стр. 185 — 204) такође речито говори о њеном приступу историји науке и културе на нашем тлу. Иако насловљен само као „учешће“ Мокрањца у раду Академије у првој деценији нашега века, овај рад вишеструко осветљава једну етапу делатности Академије и њеног Етнографског одбора, етапу у којој се кроз праксу потврђује неопходност постављања чврстих научних принципа на којима ће се заснивати Српски етнографски зборник. Својим документованим разматрањима Оливера Младеновић доприноси познавању рада и развика Академије и научних делатности у њеним оквирима.

Пошто је на основу докумената из Архива САНУ (преписке, реферата о приспелим рукописима, закључака Одбора итд), као и на основу извештаја у Академијиним Годишњаку, приказала околности у којима су поједини рукописи скупљача фолклорног стваралаштва прихватани за објављивање или пак одбијани док се у њима не изврше нужне поправке (рукописи Т. Бушетића, С. Спасића и Б. Поповића), посебно истичући начелне ставове Мокрањца изложене у рефератима о бележењу и издавању народних мелодија, Оливера Младеновић је и могла закључити: „Све су то биле нове идеје школованог и искусног скупљача народних мелодија, с једне стране, и композитора изванредних *Руковети* с друге стране. Оне су се, уосталом, слагале са схватањима напредних научника који су, на челу са Јованом Цвијићем, поставили темеље савременом проучавању народног живота, а у Етнографском одбору и Академији наука, заједно с Мокрањцем, борили се за висок ниво Академијиних публикација, у првом реду Српског етнографског зборника” (стр. 200). А колико су биле научно драгоцене те „нове идеје” Мокрањца сведочи његов овде у целини објављен реферат о збиркама Тодора Бушетића и Смиљка Спасића, прочитан фебруара 1906. у Етнографском одбору. Мокрањца критикује начин и технику бележења народних мелодија у поднетим рукописима (по сећању скупљача) и залаже се да

се у ту сврху набави фонограф. Предлаже да се напишу и штампају упутства о томе како певати и свирати у фонограф, шта забележити уз текст песме (нпр. место где је забележена, лице које је певало, како се где назива мелодија и неки њени делови итд). Тиме је Мокрањац отварао перспективе даљег рада и сарадње стручњака са скупљачима музичке грађе, такве сарадње какву је он сâм већ остварио са Бушетићем. Трећа књига Српског етнографског зборника *Српске народне песме и игре са мелодијама из Левча*, објављена 1902. године, настала је из такве плодноносне сарадње. Сеоски учитељ Тодор Бушетић написао је текст *Народне песме у Левчу* (с описом народних обичаја), а Мокрањац је од самог Бушетића забележио мелодије и ту их објавио, и, уз то, и *Предговор* књизи. У својој студији Оливера Младеновић наводи закључни део Мокрањчевог предговора који не само да чини част српској етномузикологији већ и Мокрањца издиже у висине науке будућности. „Ми смо изнели, писао је Мокрањац, да у нашим мелодијама има правилних музикалних мисли, и да се те мисли изражавају по извесном закону. Тражити овде законе, значи тражити (ако смем да упоредим) музикалну граматику и логику, по којој наш народ пева и свира... (стр. 191).

Можда није случајно што Оливера Младеновић цитира на крају Мокрањчев израз и исказ који указује на његову скромност, ненаметљивост. Иако је сад кристално јасно да Мокрањац својим схватањем о „музичкој граматици“ чини огроман корак напред у својој струци, он је читав тај свој труд назвао само „покушајем“.

Оливера Младеновић је стварала дела која уистину означавају снажно кретање узлазном линијом у науци и култури. Скромно и ненаметљиво, тихо су настајала њена дела трајне вредности, али је уз то, живом речју и ангажовањем итекако допринела културном стваралаштву и у другим видовима (сарадњом у одборима фолклорних фестивала у Копру, Охриду, Лесковцу, Тополи; дугогодишњом сарадњом у редакцији часописа „Народно стваралаштво“ и зборника радова конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије итд).

Нека је слава и хвала Оливери Младеновић!

Миљана Радовановић





UDC 929:39 Радовановић В.

ПРОФЕСОР ВОЈИСЛАВ С. РАДОВАНОВИЋ  
(1957 — 1987)

У години када се широм наше земље обележава 200-годишњица од рођења Вука Стефановића Караџића и 60 година од смрти Јована Цвијића, са дужним поштовањем и тужним сећањем, скромно али од срца, обележавамо и тридесетогодишњицу смрти Војислава Радовановића, оснивача и првог управника Етнографског института Српске академије наука.

Пре десет година Етнографски институт посветио је свој 26. Гласник тридесетогодишњици постојања и рада Етнографског института Српске академије наука и уметности, када се навршило и пет деценија од Цвијићеве смрти и две деценије од смрти Војислава Радовановића. Том приликом је у уводном делу Гласника, тадашњи директор Института професор Милорад Васовић, поред осталог, написао и ово: „Једном малом и младом колективу посленика на етнолошким и сродним наукама није лако да изнађе начин достојног обележавања ових радости и жалости, које се ето прожимају по неким готово вечним законима настајања и нестајања. Ову последњу реч треба свакако схватити условно јер нестајање двојице научника какви су били Цвијић и Радовановић само је физичке природе. Они и после физичке смрти живе у делима која су написали и у научним поколењима која су изграђивали“. Овим редовима могле би се додати многе оцене изречене о Војиславу Радовановићу као професору и научнику а изнад свега човеку, које потичу од његових савременика, угледних научних радника, сарадника и ученика, међу којима је мало оних који су му се резултатима свога рада бар само приближили или га достигли. На овом месту цитираћу размишљање само једног од његових сарадника и великог поштоваоца дела Војислава Радовановића, Цветка Костића. „Сретнете тако у животу много људи са којима долазите у додир: неки од њих се потпуно изгубе у магли времена, неких се сетите у овом или оном тренутку живота, док неки оставе живи траг у сећању и о њима чувате успомену. Војислав Радовановић припада овој трећој групи.“ Он га је сачувао у сећању као занимљиву личност, као човека који је много знао и то своје знање несебично делио са другима.

И баш зато што је много знао и што је то знање несебично преносио и на друге, о њему је за живота, као и после његове смрти писано доста, али ипак недовољно да би се потпуно осветлила његова изванредно широка делатност.

Студирајући географску групу наука на чијем је челу био Јован Цвејић, Војислав Радовановић није остао искључиви природњак него се, као и Цвијић, у свом доцнијем научноистраживачком раду бавио и другим научним гранама. То су, пре свега, геологија

и физичка географија, антропогеографија, етнологија и фолклористика, историјска географија и историја, социологија. Из свих помених научних грана оставио је запажене и незаобилазне радове.

Овом приликом желела бих да у најкраћим цртама подсетим на неке радове из групе наука антропогеографије, етнологије и фолклористике. Теренски радови из те групе научних истраживања у предратном периоду односе се углавном на Македонију. Вероватно сви они који су писали о научном опусу Војислава Радовановића на прво место су стављали монографију, иначе његову докторску дисертацију, *Тиквеш и Рајец* коју је 1924. године објавила Српска академија наука у едицији Насеља и порекло становништва књ. 17. а која се, по оцени многих, до данас убраја у највестраније и најдубље студије те врсте у нас. Већ 1926. године у „Гласнику скопског научног друштва” књ. 1, Тихомир Борђевић оцењујући ову књигу написао је и ово: „... Један од научних радова, сигурно најбољи у својој врсти испитивања по нашим јужним крајевима, јесте дело господина Војислава Радовановића, доцента Универзитета у Скопљу, „Тиквеш и Рајец”.... Својом књигом он је успео да савлада огромне тешкоће и материјал који је проучавао, да да једну добро проучену област, да створи добар образац за проучавање Јужне Србије...”

У својим дугогодишњим проучавањима наших јужних крајева, Радовановић је највећу пажњу посветио испитивањима области Маријова и његовог становништва, које је због изолованости планинског предела створило посебну, веома изразиту етничку групу очуваног патријархалног начина живота. За област Маријова Цвијић је такође истицао да је она „најчистија словенска област у Македонији...” Као резултат тих проучавања настало је више значајних радова, од којих издвајамо следеће: *О народној храни у Маријову* („Јужни преглед”, год. IV, 1928), у коме расправља о исхрани становништва те планинске области. Посебну пажњу, поред осталог, обратио је хлебу од жира, тзв. „желадов леб”, који је био у свакодневној употреби нарочито оних најсиромашнијих, од средине зиме до нове летине. Посебну вредност овоме раду даје упоредни материјал који се односи на употребу жира у људској исхрани и много шире (код Грка и Римљана и код многих словенских народа).

Упоредо са антропогеографским и етнолошким проучавањима у Маријову Радовановић је прикупио и богату збирку народних умотворина које је сврстао у студију *Маријовци у песми, причи и шали*, објављену у првој књизи Зборника за етнографију и фолклор Јужне Србије и суседних области. Говорећи о вредности те збирке, њеним песмама и приповеткама, а истовремено оцењујући и зборник у целини, професор Миливоје Павловић закључује да је „Скопско научно друштво, покрећући овај зборник, учинило један крупан корак у развоју свог научног рада. Заслуга за све ово неоспорно припада писцу и уреднику овога зборника господину Војиславу Радовановићу”.

Из обила проблема које је Радовановић проучавао издвојила бих народну ношњу, којој је он, бавећи се антропогеографским и етнолошким испитивањима, посвећивао посебну пажњу. Тако, по-

датке о ношњи налазимо у студији *Тиквеш и Рајец* — у посебном делу о појединим насељима, затим у чланку *Култ простонародних црквених ктитора у Јужној Србији*, где су на фрескама приказани чланови породица црквених ктитора у властелинској и народној ношњи. Опис ношње са фресака налазимо још у два веома занимљива чланка. То су *Света Злата Мегленска* и *Марков Мегдан с Мусом*. Описујући пут III конгреса словенских географа и етнографа у Југославији 1930. године, Радовановић је у своја два прилога *Скопска котлина* и *Косово Поље*, поред осталог, оставио помена и о ношњи становништва те две области. Најзад, на Четвртм конгресу Словенских географа и етнографа, одржаном у Софији 1936. године, прочитао је запажено предавање *Проблеми изучавања народне ношње*, о коме је Иво Франић, у осврту на рад Конгреса, написао следеће: „Војислав Радовановић, професор универзитета у Скопљу врло је лијепо и научно истакнуо проблем изучавања народне ношње у саопштењу „Један примјер из Повардарја“.

Насупрот тим радовима, у којима се налазе краћи али веома корисни описи народне ношње, стоји студија о ношњи у Маријову за коју се „без претеривања може рећи да је једна од најбољих те врсте у нашој етнолошкој литератури, као и то да је она уз друге његове радове подипла углед и науци и своме аутору, и онако врхуне научног радника“.

Из групе значајних радова професора Радовановића помињемо још једно, по методу и обради јединствено дело у нашој литератури *Народна предања о убијању старих људи*, географско-етнографска поређења, објављено у Гласнику Скопског научног друштва књ. 7—8, 1929. године, у коме је изнето објашњење појаве убијања старих људи и распрострањење предања о тој појави у нашој земљи. У „Јужном прегледу“, година V, број 11, сам аутор је у најкраћим цртама о том раду написао следеће: „Упоредна географско-етнографска студија којом се после научних прилога Др Симе Тројановића и Др Тихомира Борђевића о овоме питању и на основу народних предања из Ј. Србије, источне Србије и динарских области, утврђује географско распрострањење врста и варијетета о овој некадашњој давно изумрлој појави у народном правном и религиозном животу код Јужних Словена. Даље се прате њихови односи према сличним не само на основу традиције као што је то код нас случај, већ и на основу историјских и других извора у животу словенских, такође данашњих и некадашњих народа, било оних индогерманског било другачијег порекла у Европи и осталим деловима света“.

Радови посвећени културној историји, а пре свега они о Јовану Цвијићу, особито последња студија објављена у Гласнику Етнографског института књ. II — III, за 1953/1954. годину, као и рад на библиографији антропогеографских радова (1945 — 1950), такође су наишли на научно признање и повољну оцену, јер је то први рад на антропогеографској библиографији код нас.

Година 1947. је година оснивања Етнографског института Српске академије наука, а тиме уједно и прва година настављања организованог рада на проучавањима насеља и порекла становништва

за едицију Српски етнографски зборник. Војислав Радовановић, оснивач и први управник Етнографског института, одлучио се тада, поред осталог, на проучавање Шабачке Посавине и Поцерине, коју је проучавао пуне три године на терену, (од 1947. до 1949. године). За то време прикупио је комплексан антропогеографски и етнолошки материјал, као и велики број фолклорног блага — устаничке и епске народне песме. На жалост, ово најобимније дело Војислава Радовановића, које износи 1055 страна кућаног текста материјала из теренских бележница, остало је недовршено. Научној јавности доступан је само чланак његових наследника Миљане и Милована Радовановића под насловом *Шабачка Посавина и Поцерица у антропогеографским проучавањима Војислава С. Радовановића*" (објављен у Гласнику Етнографског института књ. 25 за 1976). Значајно је поменути да су приређивачи ове обимне материје успели да, уз белешке са терена, пронађу велики број цртежа разних објеката, иписа из литературе и, најзад, богату фотодокументацију која броји више од 800 успешних снимака.

Комплексним приступом испитивању становништва, Војислав Радовановић је у своју антропогеографску методу унео дубље и јасније изражену етнолошку компоненту; у ствари, уградио је у проучавање порекла становништва етнолошки садржај. Забележене су, поред осталог, многе појаве из друштвеног живота и друштвених обичаја у селу као заједници, као и о променама које су у том домену настајале у историјском процесу од досељавања предака савременог становништва до педесетих година нашег века. Потребно је такође поменути да је усмено народно стваралаштво Шабачке Посавине и Поцерине аутор испитивао у склопу антропогеографских проблема: о знаменитим личностима из Карађорђевог времена, о ратним догађајима, условима насељавања, некадашњем начину живота на селу и у задрузи, итд. Сва та предања вишеструко су везана и за менталитет становништва тих предела, а могла би представљати посебну збирку усменог прозног народног стваралаштва у којој има података о закопаном благу, убијању старца, али и шаљивих прича, анегдота и изрека.

Рецимо на крају и то да је Војислав Радовановић у релативно кратком раздобљу — у току првих једанаест година поновног организовања научног и наставничког рада у послератном периоду, оставио видно наслеђе у научном, научно-организационом и наставном раду. Међутим, његово стварно научно наслеђе из тог периода биће упознато и схваћено тек онда кад буду проучена, приређена за штампу и објављена дела из његове заоставштине, чији је део и поменута Шабачка Посавина и Поцерица.

Обележавајући тридесетогодишњицу од смрти свога оснивача и првог управника професора Војислава Радовановића, Етнографски институт Српске академије наука и уметности данас, с дужним поштовањем, дубоко му је захвалан што је за непуних десет година, колико је водио овај Институт, успео да од њега створи најугледнији центар своје врсте у Југославији. Радовановићеве концепције одразиле су се у „правилима о организацији и пословању Етнограф-

оког института". Између осталог главни задаци Института били су: етнолошко-антропогеографско и социолошко проучавање народног живота и обичаја, народног стваралаштва, насеља и порекла становништва, упознавање научне јавности у земљи и иностранству са културним тековинама наших народа, као и објављивање публикација. Исто тако један од главних задатака Етнографског института и њега као управника те институције био је подизање научног подмлатка за успешно извршење постављених задатака. Да би што брже и што успешније организовао научноистраживачки рад, Војислав Радовановић је за кратко време окупио знатан број институтских и спољних сарадника, међу којима су били први дипломирани студенти етнологије и антропографије, а затим и угледни сарадници различитих струка, што је омогућило праву интердисциплинарну сарадњу. Већа педесетих година Радовановић је у својству руководиоца екипе састављене од стручњака различитих профила организовао научноистраживачки рад у Призрену. Осим тога, посебну пажњу посветио је етнолошком проучавању појединих области, па су као резултат таквог рада настале многе монографије, као и други научни прилози објављени у тридесет и четири књиге Гласника Етнографског института, 18 зборника и 26 књига посебних издања, колико је Институт до данас објавио. Најзад, Војислав Радовановић је посвећивао много пажње и времена и редакторском послу, чиме је посебно задужио нашу етнолошку науку. Као управник Института уређивао је све његове публикације (две књиге зборника, пет књига гласника, осам књига посебних издања Етнографског института и две свеске упитника за теренска истраживања (о покућанству и пољопривредним справама). У оквиру Српског етнографског зборника уредио је пет књига „Насеља“, четири књиге из серије „Живот и обичаји“ и две књиге „Расправа и грађе“. На тај начин професор Радовановић је само наставио посао започет пре другог светског рата, кад је за извесно време уређивао Гласник Скопског научног друштва или кад је покренуо Зборник за етнографију и фолклор тога друштва.

Радећи савесно и предано на свим поменутих и овде можда непоменутих пословима, Војислав Радовановић био је оличење неуморног радника и научника, широких концепција и схватања, одличан познавалац опште, стручне и научне, домаће и стране литературе, због чега су га његови студенти, са много симпатија и љубави, звали „жива енциклопедија“.

*Милка Јовановић*





## ХРОНИКА

### СИМПОЗИЈУМ О ВИЗУЕЛНОЈ АНТРОПОЛОГИЈИ НА XII ICAES-U ЗАГРЕБ 24—31. ЈУЛИ 1988.

У Загребу је у периоду од 24. до 31. јула 1988. године одржан XII ICAES (Међународни конгрес етнолошких и антрополошких наука), највећи скуп те врсте икада организован у Југославији, са приближно 2500 присутних стручњака из многих антрополошких, етнолошких и сродних научних дисциплина са свих пет континената. Програм XII ICAES-а сачињавао је 126 различитих симпозијума, од којих је један од највећих, како по изложеном материјалу тако и по дужини трајања, био онај коме је рад и посвећен, Visual Research Strategies — Visual Anthropology in the 80's, (Стратегије Визуелног Истраживања — Визуелна Антропологија у 80-им).

Симпозијум су организовали Асен Баликци, председник Комисије за визуелну антропологију Међународне уније антрополошких и етнолошких наука и професор на Одељењу за антропологију Универзитета у Монреалу, и Нашко Крижнар, један од пионира у области визуелне антропологије у Југославији, из Авдиовизуалног лабораторија Знaнственоразисковaлног центра САЗУ.

Симпозијум је имао два независна програма. Први програм су чиниле следеће секције:

- I — Визуелна антропологија и образовање;
- II — Визуелна антропологија и јавност;
- III — Визуелна антропологија и чување и оживљавање културе;
- IV — Резултати визуелних истраживања;
- V — Стратегије визуелних истраживања;
- VI — Слободна тема.

У оквиру наведених шест секција излагани су независни радови, као и радови уз које су приказивани филмови и видео-материјали.

Други програм састојао се од пројекција самосталних филмова или видео-материјала, и одвијао се у другој сали паралелно са првим, што се, због поклапања интересантних програма, показало као незгодно решење.

Најпре ће бити анализирана значајнија излагања, а затим ће се дати осврт на филмове и видео-материјале из оба програма.

Међутим, пре него што се пређе на излагања, потребно је рећи неколико речи о учесницима симпозијума. Састав учесника је имао распон од реномираних стручњака и филмских аутора (Јау Руби, Асен Баликци, Паул Хокингс, Хуго Земп, Давид Васон или Нашко Крижнар), па до студената, што је аутор овог рада у то време био. Изостали су људи као Јеан Роч, сада већ ветеран етнографског филма, или Роберт Гарднер, да наведемо само најпознатије, али то није за чуђење јер симпозијум није имао ни фестивалску ни комерцијалну димензију.

Вратимо се сада излагањима. Већина учесника била је пријављена за две секције — Резултати визуелног истраживања (14) и Стратегије визуелног истраживања (17), док су остале четири секције имале у просеку по седам пријављених радова. Такав распоред био је, како се показало, подједнако у вези са проценама важности секција колико и са природом радова.

У првој секцији радови су углавном били посвећени теоријским проблемима наставе визуелне антропологије или наставе уз помоћ различитих визуелних материјала (Mavalwala J., Thorn R.)<sup>1</sup> и резултатима конкретних пројеката осавремењавања наставе антропологије уз помоћ филма и видеа (Chiozzi P., Павковић Н., Наумовић С.).

Својим квалитетом и бројем, излагања из прве секције упућују на два закључка. Први је да визуелна антропологија већ има своје место у арсеналу наставних средстава и да почињу да се уочавају значајни практични и теоријски проблеми који се у почетку нису ни назирали. Други, који делимично противречи претходном, своди се на то да, и поред оствареног напретка, примена визуелних материјала у настави антропологије, односно етнологије, није стекла достојно место у својој професионалној средини. Разлог можда лежи у томе што је стручњак који ствара или користи визуелне материјале у настави, за разлику од аутора филмова или научних радова, „осуђен“ на, бар у том тренутку, анонимну и неутицајну публику, какви су студенти.

Изалагања у другој секцији (Визуелна антропологија и јавност) углавном су била усмерена на два основна облика преко којих шира јавност долази у додир са визуелним етнолошким материјалима — телевизију и фестивале етнолошких филмова (Chiozzi P., Kale J., Larson H., Morelli R.). Главни теоријски проблеми на које је указано у радovima односили су се на начин стварања општих слика о одређеним културама или популацијама и културних стереотипа, као и на начине на које визуелна антропологија може да помогне у њиховом превазилажењу. Такође су унеколико осветљени резултати прилагођавања етнолошких визуелних материјала захтевима телевизијске продукције.

У трећој секцији (Визуелна антропологија и заштита и обнова културе) истицали су се радови који објашњавају принципе организације и функционисања великих институција за производњу, чување и дистрибуцију филмова и других етнолошких визуелних материјала — IWF Goettingen (Engelbrecht B.) или Human Studies Film Archives у Smithsonian Institution (Jablonko A), као и они посвећени конкретним пројектима ревитализације уз помоћ визуелних медија (Porpi C.). У ту групу, по мишљењу аутора овог текста, убраја се и рад саопштен у четвртој секцији (Tari J.), посвећен обнови мађарских традиционалних игара у урбаној средини, у оквиру ког је приказан и илустративни ви-

1) Резимеи ових и свих других радова изложених на XII ICAES-у објављени су у COLLEGIUM ANTROPOLOGICUM, Volume 12/1988, supplement, Zagreb July 1988, стр. 393—402. Резимеи су наведени под именима аутора, која су наведена азбучним редом. У даљем тексту се неће посебно наводити стране на којима су штампани резимеи. Читалац се моли да их потражи у наведеној публикацији.

Ради лакшег сналажења, сва имена у тексту писана су у изворном облику.

део-материјал, као и рад и филм које је у секцији VI представио Ро-  
меро М., о коришћењу видео у бележењу и ревитализацији музичке  
традиције у висоравнима Колумбије.

Наведени радови, као и радови и филмови презентовани у дру-  
гим секцијама указују на то да је повећање доступности филмске и,  
посебно, видео-технологије отворило нове правце употребе визуелних  
материјала. Друштвене заједнице и културне групе по земљама Трећег  
света почињу да користе видео као средство јачања културног и етни-  
чког идентитета и чувања традиције, чиме се укључују у мрежу актив-  
ности некада резервисану за специјализоване научне институције Првог  
света (посебно уочљиво у филму *The Kayapo*, пројзводња Granada TV,  
режија Michael Becham, 1987).

Четврту секцију, посвећену резултатима визуелних истраживања,  
карактерисала је чињеница да је, упркос великом броју пријављених  
радова, било мало оних који су потпуно задовољили њену основну  
тему. Излагање Hughes—Freeland F., у ствари уводна реч за њен филм  
*The dancer and the dance*, представљало је анализу могућности да чи-  
сто визуелна информација уведе посматрача у сложен свет традицио-  
налних игара са Јаве. Нашко Крижнар је више пажње посветио пита-  
њима организације пројекта снимања православног божићног ритуала  
у Северној Далмацији него што се осврнуо на етнолошка сазнања до-  
бијена анализом снимљеног материјала. Излагање Scherer JC било је  
посвећено питању стварања стереотипа о индијанским женама у XIX  
веку и последицама тог процеса, на примеру једне индијанске активи-  
сткиње у периоду 1870—1880, при чему се истраживање заснивало на  
студијским фото-портретима те жене.

Област визуелних истраживања, као што се на основу радова у  
секцији посвећеној тој теми може закључити, још увек нема усагла-  
шену методологију нити су решена нека од кључних теоријских пита-  
ња важна за њен развој. Највећи резултати постигнути су у области  
анализе визуелних материјала који бележе занатске и радне тех-  
нике, као и друге процесе структурисане у времену и простору, као што  
су ритуали или игре, а такође и у проучавању традиционалних визу-  
елних уметности. У осталим областима визуелно истраживање пред-  
ставља још увек само помоћни метод.

Излагања у следећој секцији (Стратегије визуелних истраживања)  
могу се сматрати најјачим у теоријском погледу.

Balikci A. даје у свом раду преглед нових права у визуелној  
антропологији (све већа заинтересованост припадника култура које су  
досада биле мета антрополошких истраживања за бележење сопствене  
традиције и улога видео-технологије у тим подухватима, и све већи  
број заједничких пројеката етнографских и културноисторијских музе-  
ја из развијених земаља и земаља у развоју усмерених на сакупљање  
и сребивање визуелне грађе, улога визуелних материјала у интерактив-  
ним стратегијама учења етнологије...).

Banks M. и Hockings P. баве се у својим излагањима, сваки на  
свој начин, кључним питањем односа етнографског филма и других  
облика визуелне информације према антропологији као науци у цели-  
ни. Први се усмерава на неке од начина којима се у етнографским

филмовима тежи да прикаже стварност, да би их затим поредио са поступцима који се у истом циљу примењују у писаним антрополошким радовима. Hockings се усредсређује на разлоге због којих етнографски филм није ни после дужег времена нашао место у развоју антрополошке теорије, наводећи као главни разлог феноменолошку природу филма која је у супротности са дедуктивним карактером антрополошке теорије.

Nomiak J.P. се у свом излагању осврнуо на истраживачку употребу и значај архивског етнографског филма, који због селективног приказивања „Другог“, везаног за намере и теоријске ставове аутора, пружа увид у историјски развој етнолошке теорије и методологије.

Епистемолошке, технолошке и економске разлоге који видео чине вредним истраживачким оруђем, па у извесном смислу и поступком, у оквиру антропологије као науке обрадио је Machin B. у свом излагању.

Секцију је заокружио Zemp H. радом који је у исто време увод за његов филм *Head voice, chest voice* (Горњи глас, доњи глас, 1987), у коме је објашњен сложен поступак којим је успео да на визуелан начин представи разлику између традиционалног и фолклористичког стила јодловања у Централној Швајцарској.

Завршна секција окупила је неколико разнородних радова, од којих бисмо истакли уводно излагање Прошић—Дворнић М. за филмове К. Катића и Симић А. (први је посвећен америчком брачном пару антрополога Barbara & Joel Halpern и њиховом раду у селу Орашац, док је живот Срба у САД тема другог) у коме су објашњене разлике у културном контексту и научној традицији уочљиве у та два филма.

Филмови приказани на Симпозијуму биће за потребе рада груписани и обрађени по типу продукције, што у Загребу није био случај (филмови и видео-материјали су, као што је раније објашњено, приказивани у две одвојене сале оним редоследом којим су се одвијала и излагања која су пратили).

Од филмова из ТВ продукције издвајамо филмове настале у оквиру серије *Disappearing World* (Свет који нестаје) куће Granada Television UK.

Приказана су три филма скорије производње: *The Kayapo, The Wodaabe, Across the tracks — Gypsies in Hungary*. Највреднији пажње је, по мишљењу аутора овог текста, раније поменути *The Kayapo*, и то због људи о којима говори (реч је о истоименом племену амазонских Индијанаца, чији су чланови захваљујући самосвесном ставу и храброј акцији, успели да се изборе за део прихода из рудника злата који се налази на њиховој територији, што је затим узроковало темељне промене у њиховом начину живота, а да при том културни идентитет није разорен, него напротив, ојачао). Тај, као и остали Гранадини филмови, рађен је у доброј традицији британског документарног ТВ филма, којој је тешко наћи веће замерке.

У оквиру институционалне продукције ван оквира телевизије присутни су били филмови IWF-а (Институт за научни филм) из Гетингена, препознатљиви по свом, за гледаоце помало непријатном, позитивистичком стилу; филмови CNRS Audiovisuel из Париза, чији се *Head voice, chest voice* убраја у најуспелије филмове приказане на симпозијуму;



Dor — low is better, Boonzajer R. / Amsterdam Univ., визуелно атрактиван филмовани етномузиколошки експеримент (алпски рог је пренесен у будистички манастир у Непалу, као својеврстан изазов монасима који сличне инструменте користе у ритуалне сврхе); A country auction, Ruby J / Center for visual communication, Mifflintown, одличан филм који кроз посмртну аукциону продају ствари провлачи све нити живота у малој сеоској заједници у Америци; Православни божић у селу Лежаје, Крижнар Н. / АВЛ ЗРЦ САЗУ, видео-рад који представља покушај афирмације научног визуелног материјала насупрот ауторском етнографском филму; The dancer and the dance, Hughes—Freeland F / NFTS — RAI, UK, о коме је већ било речи; Raju and his friendes, Banks M / NFTS RAI, UK, крајње личан филм, који покушава да проблемима главног јунака — Индуса средње класе — приђе сасвим изнутра, добар као илустрација ултрафеноменолошког приступа; Živeli — medicine for the heart, Blank L. — Симић А. / IUAA, USC, Los Angeles, USA, живахан и обиман филм о етничком осећању и култури Срба исељеника у САД, у коме су музика и игра главни носиоци тумачења.

Од видео материјала у продукцији самих аутора вреди поменути Gramudun, Machin B., Аустралија, о лечењу болести истеривањем демона у Шри Ланки.

За крај добро је поново се вратити филму Хуго Земпа Head voice, chest voice. Начином на који је рађен тај филм нуди својеврстан визуелни закључак целом симпозијуму, представљајући истовремено документарни материјал о техникама јодловања, илустрацију метода визуелног истраживања, теоријско тумачење научног проблема и на изузетно духовит начин изражен ауторов лични став према јодловању, Швајцарској Јодлерској Федерацији и Швајцарској као земљи уопште.

*Слободан Наумовић*



## ФЕМИНИЗАМ НА YU НИВОУ

Први заједнички скуп југословенских феминистичких група, у организацији женске секције LILIT из Љубљане, одржан је од 11. до 13. децембра 1988. године у љубљанском Студентском културном центру. Скупу је присуствовало 80 жена, чланица осам женских група из Београда, Загреба и Љубљане. Сусрет је протекао у размени искустава и планирању заједничких акција. Разговарало се о неким значајнијим досадашњим активностима као што су: оснивање SOS телефона за претучене и малтретиране жене у Загребу, спровођење акционих анкета у Београду, акција Осми март — не хвала у Љубљани и др.

Тематске дискусије обухватиле су питање насиља над женама, солидарност између жена, борбу против угњетавања итд.

Последњег дана сусрета југословенске феминистичке усвојиле су закључке у којима су изнеле своје циљеве и захтеве. Пре свега, истакнут је легитимитет постојећих женских група и жене Југославије су позване да се придруже феминистичком покрету било укључивањем у постојеће групе било оснивањем нових група. Констатовано је да је у нашој земљи широко распрострањено силовање у браку и ван брака, физичко злостављање деце и жена, сексуалне уцене и други облици насиља и да ће све феминистичке групе ради-ти на организацији помоћи женама — жртвама насиља кроз SOS телефоне, саветовалишта и прихватилишта за жене.

Постављен је и захтев одговарајућим друштвеним институцијама да се прикључе феминистичким акцијама и озбиљније приступе решавању наведених проблема.

У закључцима скупова наводи се и то да се феминистичке не слажу са увођењем популационе политике, већ да траже формирање здравствених центара тамо где их нема како би се свим женама омогућило да преузму своја репродуктивна права. Одлучено је да посебне женске радне групе израде предлоге за промену неких закона, као и да се уставном променом гарантује једнакост свих мушкараца и жена, без обзира на њихово сексуално опредељење. Феминистичке Југославије zaloжиће се и за организацију првог лезбејског фестивала у нашој земљи.

Овим сусретом основана је мрежа свих различитих феминистичких група које делују у Југославији.

*Маја Маршићевећ*